

LÁBJEGYZETEK



PLATÓNHOZ

A HAZUGSÁG

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 12.

A HAZUGSÁG

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 12.

A HAZUGSÁG

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2014

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Magyar Tudományos Akadémia



© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-6-7

ISSN 1785-7082

HAZUGSÁGMISZTÉRIUM ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Vajon milyen társadalmi és perszonális jelentősége van a hazugság problémájának? Az önmagunkhoz és a másik emberhez fűződő viszonyunk apró etikai mozzanata, a társadalmi együttélést és az egyéni érvényesülést kísérő jelenség lenne mindössze, az élet afféle gyakorlati eszköze, vagy jóval több annál? A lét(ezéshez), illetve önmagunk és mások megértéséhez éppúgy hozzátartozik, mint a kommunikáció által befolyásolt gyakorlati cselekvéshez, vagy magához az emberi természethez. Sőt, egyenesen identitás-meghatározó és befolyásoló, önazonosító szerepe van, s ennyiben az élet természetes jelensége. A valósághoz való viszonyunkról ugyanúgy szól, mint jellemünkről, illetve önmagunk és a 'másik' azonosításáról, vagy éppen védelméről. Komplex jelenség tehát, amely a közösségi lét és az egyéni identitás teljességét érinti, s amelyhez gyakorló hazudozóként mindannyiunknak köze van. Egyszerre természetes és veszedelmes. A hazugság ver éket közénk, ássa alá a bizalmat, mutatja meg jellemünket, befolyásolja cselekedeteinket és gondolatainkat, segíti talponmaradásunkat, határozhatja meg a valóságról alkotott képünket, s ilyen értelemben nagy a tétje. Az élet maga.

Mindannyiunknak van fogalma a hazugságról, *(megtévesztésről, félrevezetésről, becsapásról, lóditásról, befolyásolásról, átverésről, árulásról, rászedésről, álságosságról, képmutatásról, elhallgatásról, manipulációról, csalásról, öncsalásról, hamisításról, hantázásról, kétszínűségről, hamis beszédről, nagyotmondásról, hitegetésről, füllentésről, hitszegésről, hamis-ságról, színlelésről, ámitásról, nagyzolásról, csalárdságról, szédítésről, elfedésről, önáltatásról, cselvetésről, visszaélésről, blöffről, alakoskodásról, szélhámosságról, idegen tollakkal ékeskedésről, maszkírozottságról, 'nyelveken szólásról', stb.)*, valamint a hazugság összes alesetéről, megnyilvánulásáról és gazdag fogalmi hálójáról, sőt praxisunk is van benne. Ki- és megkerülhetetlenül beleütközünk, dolgunk van vele, mondhatni univerzális tapasztalatunk, mert mindannyian hazudunk, mindenki 'hajít'! Pedig minden ember és minden közösség számára evidencia, hogy az igazmondás alapvetően jó és helyes, a hazugság pedig rossz és helytelen. Morális normák, szakrális szövegek és jogi paragrafusok sokasága ítéli meg negatívan, vagy éppen tartja szankcionálandó bűnnek, s inti az embert igazmondásra. (Ám hogy mi minősül hazugságnak, s hogyan viszonyuljunk hozzá, illetve mi a szankciója, azt a közösségi konvenció szabja meg.)

És mégis... Minden tiltás, intés és feddés ellenére tere van a hazugságnak. Tudatos vagy ösztönös módon mindannyian hazudunk, s eleve maszkjaink vannak. De miért hazudunk, ha tudjuk, hogy nem lenne szabad? Miért nem mondjuk az igazat, a valósat, ha tudjuk, hogy ez lenne a helyes? Miért vagyunk képmutatóak, hiúak, és idegen tollakkal ékeskedők, s miért csalunk, lódtunk és alakoskodunk? Mert jellemünk és természetünk ezt diktálja? Mert a minden körülmények közötti igazmondás lehetetlen? Mert oly nehéz azonosítani az igazat, s csábítóan könnyű teret hagyni a hamisnak? Vagy mert érdekünk és talponmaradásunk ezt követeli? Avagy azért hazudunk, hogy célt érjünk és érvényesüljünk? Netán hogy előnyhöz jussunk, vagy éppen elleplezzünk? Vagy hogy nagyobb elismerésre tegyünk szert? Esetleg éppen azért, hogy védjük önmagunkat és másokat? Ad abszurd azért, hogy megkönnyítsük és elősegítsük a megértést? A hazugság lényegünkhöz, természetünkhöz tartozik, amennyiben a túlélést és az önvédelmet biztosítja, így része identitásunknak, vagy éppenséggel a természet rendjének kibilleneése lenne? A bennünk lévő emberi méltóságot sérti, vagy Isten törvényét kezdi ki? S vajon miért oly negatív a megítélése?

Való igaz, jobbra gyanakvással tekintünk a hazugságra és a hazug emberre. A hazug(ság) álarca nagy és megfeythetetlen misztérium. Valódi rejtély. Mert elrejt, elfed és teret hagy a bizonytalanságnak, kikezdi a bizonyosságot, képlékennyé teszi a valóságot, s így ténylegesen démoni. Az önelrejtés, az ön- és valóságplepezés, illetve az ön- és valóság átalakítás démona, amely álca mögé el lehet rejtekezni. Ám ebben az esetben az egyén és a közösség számára is időzített bomba. A bizonytalanság, esetlegesség és támpont nélküliség félelmetes masinériája. Csoda hát, ha negatív a megítélése, s erkölcsi konvenciók és jogi paragrafusok szűkítenék le a számára rendelkezésre álló teret? Még akkor is, ha sokszor épp védelmünket szolgálja.

A hazugság önmagában semmi. Hozzá fűződő viszonyunk, benne eljátszott szerepünk teszi valamivé. Hazudunk menthetetlenül, de vajon reflektált-e a hazugságunk, önreflexiónk részévé tudjuk-e tenni? Hazugsága-inknak leginkább abban van/lehet szerepe, hogy milyen valóságot teremtünk magunk köré, s milyen valóságban élünk. Jobb tehát szembenéznünk lódtásaink természetével és veszedelmeivel. Főként, ha tudjuk, hogy a hazugság legdurvább, legveszélyesebb, így minősített esete mégsem mások rossz szándékú becsapása, hanem önmagunk félrevezetése, amely önáltatás akár teljes élethazugsággá állhat össze. Noha látszólag mások hazugsága sért bennünket a legjobban, dolgunk valójában saját hazugágainkkal, illetve önmagunk ámtásával van, s ez az, amit nem hagyhatunk reflektálatlanul. A hazugság ugyanis önreflexió, önmagunkkal történő szembenézés nélkül veszedelmes igazán személyi integritásunkra. Saját hazugságunk mondhatni tükör önma-

gunk előtt, amibe ha belenézünk, megláthatjuk saját problémáinkat. Ugyanakkor a saját problémaként reflektált hazugságunk vezethet el bennünket az önismerethez, önmagunk és a másik azonosításához. S talán ez a legtöbb, amit tehetünk. Ha már az Édenkertbe nem hazudhatjuk vissza önmagunkat.

* * *

Tanulmánykötetünkben a hazugság gazdag és olykor veszedelmes problémavilága tárul elénk. A kötet kiadásával nem volt, s nem is lehetett célunk a hazugság misztériumának a megfejtése. Mint ahogyan a sorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez'. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges a hazugság összefüggésrendszeréről és jelenségvilágáról teoretikusan (vagy éppen praktikusán), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

A Lábjegyzetek Platónhoz című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhettek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és tudás-területre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: A hazugság* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden 2013. május 16-17-én megrendezett konferencia volt. Ám kötetünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizenkettedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli előadók egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szer-

kesztett és gondozott anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített szövegeit a könyvsorozat 2–3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte vizsgálódásaink tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásai a könyvsorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kötete a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia (2010) tanulmánykötete a sorozat 9. köteteként lett kiadva. Sorozatunk 10. kötete *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. Jelen tanulmánykötet pedig, utalva *A hazugság* című 2013-as konferenciára, a sorozat 12. köteteként jut el az olvasókhoz.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagy-előadások, (amelyeket felkért előadók tartottak), jobbra a tematikus és/vagy időrendi/problémátörténeti blokkok elején kaptak helyet.

Megköszönve a kötet szerzőinek (a konferencia előadóinak) a munkáját, abban a reményben tesszük közzé a hazugságról szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„De minden hazug az ellenkezőjét mondja
annak, amit gondol az ő szívében, s azzal a
céllal, hogy becsapjon.”***

KIT ÉRNEK EL HAMARABB, A HAZUG EMBERT VAGY A SÁNTA KUTYÁT?

VAJDA MIHÁLY

Mottó:

1. Alles Lüge

Ósi germán falfirka

2. Van, aki magának hazudik.

Van, aki csak másoknak hazudik.

Van, aki magának is, másoknak is.

Negyedik eset pedig nincs.

Példa a kizárt negyedik elvére

(Ismeretlen középkori arab logikustól)

Az előadásom címében felvetett kérdésre az általam személyesen ismeretlen arab logikusnál sajnos nem találtam választ, az általam ugyancsak ismeretlen Apáti János azonban idéz két bekezdést Epiktétosztól, ezek talán eligazítanak bennünket.

Halljuk tehát a két bekezdést:

„A filozófia első és legfontosabb része az, amely tanítások gyakorlati alkalmazásáról szól; például az, hogy nem szabad hazudni. A filozófia második része a bizonyításokat tartalmazza: miért nem szabad hazudni? A harmadik rész az előzőeknek alapvetésül és megvilágosításul szolgál. Miért bizonyítás ez? – kérdezi. Mi a bizonyítás? Mi a következtetés? Mi az ellentmondás? Mi az igaz és mi a hamis?

A harmadik rész tehát a második rész miatt szükséges. A második pedig az első miatt. A legfontosabb azonban, amivel mindig foglalkoznunk kell, az első rész. Mi viszont fordítva csináljuk. A harmadik résszel töltjük időnket, és minden buzgalmunk ebben merül ki. Az első résszel egyáltalán nem törődünk. Így történik, hogy hazudozunk ugyan, de annak a bizonyítási módja, hogy nem szabad hazudni, kéznél van nekünk.”¹

¹ <http://www.tanit.hu/content/a-filozofia-hazugsagrol>

Sejtésem, miszerint a filozófia többnyire azért foglalkozik az igazság, nem pedig a hazugság problémájával, hogy az ember nyugodt lelkiismerettel hazudozhasson, hiszen nincsen két gondolkodó, aki ugyanazt állítaná az igazságról, leszámítva talán a híres arisztotelészi definíciót, amelyet csak Heidegger szeretett volna megfűzni több mint kétezer évvel később, számomra beigazolódni látszik; jóllehet a hazugság gyakorlatának és fogalmának jóval több említésére bukkantam a filozófiában, mint eredetileg gondoltam volna. Lásd a fenti két bekezdést – hogy ez valóban Epiktétosztól van-e, annak nem néztem utána, mert jóllehet feltehetem, hogy nem igaz, nem tőle származik, a két bekezdést maga Apáti János vagy az analitikus filozófia mókás kigúnyolása céljából valaki más találta ki, ez akkor is filozófiai szöveg a hazugságról; viszont Apáti állítása, miszerint nem tőle, hanem Epiktétosztól származik, akkor sem hazugság, ha netán nem igaz. Mint tudjuk ugyanis, ha valami nem-igazat nem mások vagy saját magunk – saját érdekeinknek megfelelő – megtevésére céljából állítunk, az nem hazugság. Annyit azonban közbevetőleg el kell mondanom, hogy Epiktétosz sztoikus filozófusnak, aki i. sz. 55 körül született Hierapoliszban, Phrügiában, mert, amikor 93-ban Domitianus kitiltotta az összes filozófust Rómából, majd egész Itáliából, elég idősnek kellett lennie ahhoz, hogy addig filozófiát taníthasson, neki is távoznia kellett. Megesik az ilyesmi. Ráadásul eredeti nevét sem ismerjük, hiszen az Epiktétosz görögül csak annyit jelent, hogy „kapott”, „szerzett”, és ez a rabszolga-neve volt. Ilyen joggal akár Apáti Jánosnak is nevezhetjük. Egyszerűen leszámítva ezt a két bekezdést, meg a mottóban idézett középkori arab filozófust, nekem hamarjában csak Kant híres példája, meg Nietzsche híres szövege jutott eszembe – mellyel viszont az a baj, hogy mint tudjuk nem ő maga publikálta, életében meg sem jelent; igaz, utalt rá itt-ott; meg aztán egy másik Nietzsche szöveg, a *Túl jön és rosszonból* – az is eszembe jutott. „Az igazság akarása, amely még nem egy kockázatos merészségre fog minket csábítani, ama híres hűség az igazsághoz, amelyről eddig még minden filozófus tiszteletteljes hódolattal szólt: micsoda kérdéseket tárt az igazságnak ez az akarása már eddig is élénk! [...] *Mi* az bennünk voltaképpen, ami 'az igazságot' akarja? – Valóban hosszan vesztegeltünk ennek az akarásnak az okát firtató kérdés előtt, míg végül egy még mélyebb okok felé törő kérdés előtt egészen megálltunk. Ennek az akarásnak az *értékére* kérdeztünk. Tegyük fel, igazságot akarunk: *miért nem inkább* igaztalanságot?” – Hm... Szóval nem hazugság áll itt, én ugyanis úgy emlékeztem, hanem igaztalanság. Unwahrheit. Az igaztalanságot, a nemigazságot *akarni*, az persze már majdnem annyi – gondolom én egyszerű paraszti eszemmel – mint a hazugságot akarni. Persze csak akkor, ha ... Nem tudom. Azt akartam mondani, ha az igazságot értéknek tekintjük. Na ja, talán okosabb leszek, ha kicsit továbblapozok

Nietzschében. De mielőtt ezt tenném, hadd térjek vissza egy pillanatra Kanthoz. Őt azért mégsem lehet megkerülni. Arról viszont egy bizonyos Allen W. Wood – olyan analitikus filozófus félének tűnik – szövegéből az derül ki, hogy Kant nem is azt mondta, mint amit mindig idézünk, s amin mindig csak röhögünk, azt csak Benjamin Constant adta vitájuk során a szájába. Wood szövegét a lábjegyzetben idézem.² Kant az adott helyen nem is arról beszélt, hogy hazudni bűn, hanem hogy a jog normális működését akadályozza, ha a bíróság előtt hazudok, azaz hamis tanúvallomást teszek, s ez – ezt most már én teszem hozzá – a Tízparacsolat mind zsidó, mind pedig protestáns változatának quasi modern átirata, annak felel meg, hogy: Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonytságot! Az, hogy ne hazudj, csak a katolikusoknál van a parancsolatok között, de ott is úgy, hogy: „Ne hazudj, mások becsületében kárt ne tégy.” Ha muszáj, ezt is lehet az említett jogi formára hozni.

Nietzschénél – hogy visszatérjek hozzá – persze se szeri, se száma a szövegeknek, ahol a hazugságról van szó, de csak hármat idézek közülük.

„Görög eszmény. – Mit csodáltak a görögök Odüsszeuszban? Elsősorban a hazugság, valamint a ravasz és félelmetes bosszúállás képességét [ezek eddig az én kiemeléseim – V.M.]; ezután az alkalmazkodási képességét; szükség szerint nemesebbnek tudott látszani a legnemesebbnél is; hogy az

² **A híres példa története.** A közismert késői írás a valótlan-ságot (mint az a címéből és tartalmából világosan kiderül), csak mint jogi kötelességbe ütközött vizsgálja. Az írás része egy vitának, amely Kant és a francia író, Benjamin Constant között folyt. Mint már mondtam, rövideje miatt, valamint amiatt, hogy olvasása közben általában nem tartják szem előtt Kant egész jogelméletét, az olvasók gyakran nem méltányolják, milyen szabatosan megfogalmazott kérdést tesznek fel nekik. Annyira rögzült bennük az itt tárgyalt híres példa (amelyet Constant választott), és annyira megköti őket Kant látszólag ésszerűtlen álláspontja a példával kapcsolatban, hogy észre sem veszik, milyen szokatlan, mesterkélt, sőt kétes jelleget ölt a példa, ha annak illusztrálására használjuk, amit Kant próbál kifejtetni. „Az az erkölcsi alapelv, hogy az igazmondás kötelesség, ha feltétlennek és egyedülállónak tekintenénk, lehetetlenné tenne minden társadalmat. Bizonyítékot nyújtanak erre azok a nagyon is közvetlen következtetések, amelyeket egy német filozófus vont le ebből az alapelvből, aki olyan messzire ment, hogy azt állította, büntett volna hazudni egy gyilkosnak, aki megkérdezné, hogy a barátunk, akit üldöz, nem a házunkba menekült-e.” (Constant: Des réactions politiques).

Constant talán arra a példára reagált, amelyet Kant az erénytanban használt – egy cseléd hazudik a rendőrségnek, azt mondja, a gazdája nincs otthon, ami lehetővé teszi, hogy a gazda kerekét oldjon, és súlyos büntetést kövessen el: „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kerekét old, és súlyos büntetést követ el, amelyet egyébként az érte kiküldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekért immár a lelkiismeretével kell elszámolnia.” (MS 6: 431, EM 546–547.) Lásd: <http://www.holmi.org/2009/02/allen-w-wood-a-hazugsagrol>. Erdélyi Ágnes fordítása.

tudott lenni, *ami akart*; képességét minden eszköz megszerzésére; szellemességét – szelleme elnyerte az istenek tetszését is, elmosolyodnak, ha rá gondolnak; ez mind a görög *eszmény*! Mindebben pedig az a legkülönösebb, hogy itt egyáltalán nem érzik a látszat és valóság ellentétét, és morálisan egyáltalán nem is értékelik. Voltak-e valaha ilyen tökéletes színészek?”³ Ezzel kapcsolatban most csak egy kérdés: mi, mai moralisták – hazugok tehát, vita nincs -, akik oly nagyon fontosnak tartjuk az igazságot és az igazmondást, nem csodáljuk-e, tán nem is titkon a zseniális hazudozót? Szemben a kisstílű hazudozókkal, akiket megvetünk. Mert lebuknak. De most még két idézet:

„**A hazugság.** – *A legtöbb ember miért mondja a hétköznapi életben az igazat?* [az én kiemelésem. V.M.] Bizonyára nem azért, mert egy isten megtiltotta a hazugságot. Hanem először is: mivel kényelmesebb: a hazugsághoz leleményességre, színlelésre és emlékezetre van szükség. [lásd Odüsszeusz, az én megjegyzésem – V.M.] (Ezért mondja Swift: aki hazudik, nemigen tudja, mekkora terhet vesz magára; egy hazugság kedvéért húsz másikat kell kitalálnia.) Továbbá: mert közvetlen kapcsolatokban előnyös egyenesen megmondani: ezt meg ezt akarom, ezt és ezt csináltam; szóval azért, mert a kényszer és a tekintély útja biztosabb, mint a ravaszságé. De ha egy gyermek zűrzavaros családi viszonyok között nőtt fel, akkor hihetetlen természetességgel alkalmazza a hazugságot, akaratlanul is mindig azt mondva, ami érdekeinek megfelel. Az igazságérzék teljességgel idegen tőle, nem él ellenérzés benne a hazugsággal szemben, és így ártatlan lélekkel hazudik.”⁴

Szóval Frigyesünk, az első filozófus, aki bizony nem ítéli el – nem feltétlenül ítéli el – a hazugságot, az igazi hazugságot, s nem beszél mellé, hogy mondjuk a kegyes hazugságot Isten azért megbocsátja, egyben az első olyan filozófus is, aki nem hazudik, amikor a hazugságról beszél.⁵ Vagy hazudik? S netán ő volt a 19. század legjelentősebb moralistája? Még ezt sem zárnám ki.

³ Nietzsche, Friedrich: *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*, 306. aforizma, Holnap Kiadó, Budapest 2000. (Ford. Romhányi Török Gábor)

⁴ Nietzsche, Friedrich: *Emberi, túlságosan is emberi*, 54. aforizma, Szukits Kiadó, Szeged 2000. (Ford. Romhányi Török Gábor)

⁵ Majd elfelejtettem elmondani a legfontosabbat: a nyolcvanas években, mint sokan tudják, a többi között fordításból éltem. Míg a Kossuth Kiadó bátran vállalta, hogy ad nekem és más kirúgottaknak fordítást (szovjet filozófusok soha meg nem jelentetendő remekműveit); vállalta bátran, azaz pártengedéllyel. Mit, engedéllyel, parancsra! Addig mondjuk a Gondolat Kiadó, a régi, amelyik jogutód nélkül elhunyt, már nem volt ilyen merész, így Sissela Bok-nak a hazugságról szóló remekművét kénytelen voltam szegény feleségem Háber Judit nevére lefordítani. Megtudtam belőle, hogy hazudni általában nem szabad, egyébre, őszintén szólva nem is emlékszem, csak egyetlen példára: az a kérdés tétetett fel, hogy mit mondjunk, ha látogatóban vagyunk egy indián törzsnél, s azok megtisztelnek bennünket valamivel, ami csak a legkedvesebb vendégeknak jár ki, hogy ugyanis le akarnak nyeletni velünk egy mézbemártott eleven egeret. Azt mondani, hogy ez bennünket undorít,

A harmadik rövid idézet: a „tudomány embereivel” kapcsolatosan: ezen „szabad, *nagyon* is szabad szellemek [esetében] [...] [k]orántsem szabad szellemekkel van dolgunk: *ugyanis hisznek még az igazságban...*”⁶ Ergo sokat hazudnak. Talán többet is mint a politikusok és az üzletemberek.

S itt most már nyugodt lélekkel visszatérhetek az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című íráshoz. Nem idézek már, így is túl sokat idéztem. Megpróbálom összefoglalni a rövid tanulmány velejét – úgyis mindenki ismeri. A dolog lényege, hogy a hazugság nem más, mint visszaélés a meggyökeresedett konvenciókkal. De ezek a meggyökeresedett konvenciók is, úgy bizony, konvenciók, metaforák, *lerögzítései annak, hogy mi legyen az igazság*, nem pedig megfellebbezhetetlen igazságok. Az emberek feltalálták a dolgok egyöntetűen érvényes és kötelező megjelölését. Úgy teszünk, mintha tudnánk az igazságot a dolgokról. Hazug pedig az, aki ezzel az érvényes és kötelező megjelöléssel szemben más megjelöléseket használ. Ha a konvenciókat, metaforákat igazságnak tekintjük, akkor üggyel-bajjal azt is kideríthetjük, hogy ki és mikor hazudik. Észrevehetjük ugyanis, hogy helytelenül alkalmazza a metaforákat. De az így felfogott „igazságok”, s ki foghatná fel, ha észnél van, másképpen, teljes-tökéletesen antropomorfak. „[...] ha értenénk a szűnyog nyelvén, akkor megtudnánk, hogy ő is ezzel a pátozzsal [tudni illik az ember pátozzával – V.M.] úszik a levegőben, önmagát érezvén eme világ repülő középpontjának.”⁷ Az ember nem azért különbözteti meg egymástól az igazságot és hazugságot, mert a hazugság megtévesztő, hanem mert gyűlöli „a megtévesztések bizonyos fajtáinak komisz, ellenséges következményeit. S csak hasonlóképp korlátozott értelemben akarja az ember az igazságot is. Az igazság kellemes, életfenntartó következményeit kívánja; közönyös a tiszta, következmények nélküli, az esetleg ártalmas és romboló igazságokkal szemben, sőt még ellenséges is.”⁸

No, mégis idéztem. Szóval van, amit elfogadunk igazságnak, s van amit nem. Ahogy éppen érdekeink kívánják. Baj csak akkor van, ha...

„... édesapám, e marcona, barokk főúr, kinek gyakran állt módjában és kötelességében pillantását Lipót császárra emelhetni, pillantását Lipót császárra emelte, arcára komolyságot vett, bár csillogó, hunyorgó szeme, mint mindig, elárulta, s mondotta: kutya nehéz, felség, úgy hazudni, ha az ember

nagyon bántó lenne vendéglátóinkkal szemben. Mondjuk hát azt, hogy ezt a mi isteneink nem engedik meg nekünk.

⁶ Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához*, 3. értekezés, 24. aforizma (Ford. Vásárhelyi Szabó László), Comitatus, Veszprém 1998.

⁷ Nietzsche, Friderich Wilhelm: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* (Ford. Óvári Csaba), Attraktor, Máriabesnyő 2012. 7. o.

⁸ Id. mű, 9sk. o.

nem ösmeri az igazságot, azzal földpattant Zöldfikár nevű pejére, és elvágatott az érzékeny, XVII. századi tájleírásban.”⁹

Esterházy gróf úrtól persze van más is: „Mikor kialusznak a szobákban a fények, a hazugságok, mint a giliszták kicsúsznak az emberekből, s leereszkednek a vonatkozó villámhárítókra. A Duna fenekén másznak Pestről át Budára, és – semmi de! – mielőtt a nappal kinyitná a szemét, visszaérnek ugyanígy. Értjük, nemdebár?”¹⁰

Hát, ha nem vagyunk tisztában a konvenciókkal, az bizony elég nagy baj. Habár ... A népi bölcsesség is azt állítja, hogy a hazug embert hamarabb utólérik, mint a sánta kutyát. Persze, ha kergetik egyiküket vagy másikukat. Na de mi van akkor, ha utólérik? Megsimogatják a buksiját, akárcsak a sánta kutyát. Viszont ha a kergetett fickó megfordul, s kiderül, hogy ő az igazmondó, rosszul jár. Neki ugyanis betörik a fejét.

UTÓHANG:

LEHET-E AZ IGAZSÁGHOZ KERESZTÜLHAZUDNI MAGUNKAT?

– kérdi tőlem a költő, s első pillanatban azt gondolom, a kérdés bizonyára teljességgel költői. Mert ugyan ki ne tudná, hogy nem lehet? S hogy miért nem, napnál világosabb: a legszentebb cél sem szentesíti az erkölcsileg rossz eszközt, mert az megrontja magát a célt is. Lukács György írta 1918 novemberében: „... a bolsevizmus azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a Bűn és bűnhődésben: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani ...” Nos, számomra mindörökké rejtély marad már, hogyan és miért választotta két hónappal később egy életre a bolsevizmust, azt a lehetőséget, sőt a választás pillanatától fogva immár kötelességet, hogy egy életen át igyekezzék keresztülhazudni magát az igazsághoz. Ő ugyanis tudta, mit választ. Alig két hónappal később, már kommunistaként ismét a bolsevizmus választásának erkölcsi dilemmájáról értekezik, már azt is kimondván, hogy annak választása „rosszabb”, mint a hazugság-rossz választása. Tudta, hogy, akik a bolsevizmust választják, kénytelenek lesznek magukat az igazsághoz nemcsak keresztülhazudni, keresztülgyilkolni is. Csakhogy, idézi Hebbel Juditját: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?”¹¹

⁹ Esterházy Péter: *Harmonia caelestis*, Magvető, Budapest 2000. 9. o.

¹⁰ Esterházy Péter: *Fancsikó és Pinta*, Digitális Irodalmi Akadémia, PIM 2011.

¹¹ Vajda Mihály: *Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek*, Osiris, Budapest. 1996. 353. o.

A HAZUGSÁG MINT POLITIKAI RENDSZER

WEISS JÁNOS

*Csak kevés bókban nincs semmi hazugság
és csak kevés durvaságban nincs semmi igazság.¹*

Nem tudod, hogy a [...] hazugságot [...] minden isten és ember gyűlöli? [...] Senki nem akar [ugyanis] szándékosan becsapódni és tévedni önmaga lényegében és a legfontosabb dolgokban, hanem éppen mindennél jobban attól fél, nehogy ilyen helyzetbe kerüljön“² És mintha ez a politikában is igaz lenne, Bibó István híres mondása alapján a politikában nem lehet hazudni. „Az általánosan elterjedt ellenkező nézettel szemben le kell szögeznünk, hogy *a politikában hazudni nem lehet*. Pontosabban: lehet itt-ott hazugságokat *mondani*, de nem lehet hazugságra politikai konstrukciókat, politikai *programot* felépíteni.”³ De ez mintha ellentmondana a tapasztalatainknak: a politikában is előfordul a hazugság, sőt, mintha a politikában gyakrabban találkozoznánk vele, mint a köznapi életben. Machiavelli már ezt írta VI. Sándorról: „mást sem tett, mással sem gondolt, mint hogy az embereket rászedje, s mindig talált valakit, akit megcsalhatott. És nem volt ember, aki nála nagyobb erővel, ékesszólással és esküdözéssel állított volna valamit, hogy aztán az ellenkezőjét cselekedje; mégis mindig minden úgy sikerült, ahogyan akarta, mert ismerte a világ dolgait.”⁴ A világ dolgait ismerni annyit jelent, mint tudni, hogy hogyan kell vezetni a barátokat és az alattvalókat..⁵ Ez egy olyan ismeret, amely elsősorban a színlelésre fut ki: az uralkodónak „nagy szenteskedőnek és színlelőnek kell lennie; olyan ostobák az emberek, s olyannyira csak a mának élnek, hogy aki be akarja csapni őket, mindig megtalálja köztük a maga emberét.”⁶ Mintha Machiavelli egyenesen a sikeres hazugsághoz kötné a jó kormányzást. Ezt a megoldást érezhetjük ugyan némileg cinikusnak, de a plauzibilitását aligha tagadhatjuk. Gondoljunk csak az elmúlt száz év politikatörténetének legnagyobb hazugságaira. (1) Adolf Hitler a

¹ Gotthold Ephraim Lessing: *Hamburgische Dramaturgie*, In. uő: *Werke*, 4. kötet, Hanser Verlag 1978. 428. o. 42. szám.

² Platón: *Az állam*, 382a.

³ Bibó István: Eltorzult magyar alkat ..., <http://mek.niif.hu/02000/02043/html/350.html>

⁴ Machiavelli: *A fejedelem*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1987. 97. o. XVIII. fejezet.

⁵ I.m. 84. o. XV. fejezet.

⁶ I.m. 96-97. o. XVIII. fejezet.

hatalomra jutása utáni öt év összes nagy beszédében a béke elkötelezett híveként lépett föl, mígnem 1938-ban egy híres müncheni beszédben szintén vallott.⁷ (2) Walter Ulbricht 1961-ben, kb. két hónappal a berlini fal építésének megkezdése előtt a *Frankfurter Rundschau* újságírójának kérdésére azt válaszolta, hogy senki sem gondol egy Berlint megosztó fal felépítésére.⁸ (3) Colin Powell az ENSZ Biztonsági Tanácsa előtt 2003-ban fölmutatta azt a kis tégelyt, amely állítólag bizonyította, hogy Irak közvetlenül az atombomba kifejlesztése előtt áll;⁹ erre támaszkodva indult el az iraki háború. – De ebben az előadásban nem azzal a kérdéssel szeretnék foglalkozni, hogy a politikai szférában is előfordulnak-e (és ha igen, hogyan fordulhatnak elő) hazugságok, hanem inkább a hazugság sajátosan politikai alakzatát szeretném felvázolni.

(I. A politikai hazugságtól a hazugság politikai rendszeréig) Platón *Az államférfi* című művében azt írta, hogy a hat uralmi típusból az egyeduralom a legjobb, amennyiben betartja a törvényeket és az előírásokat. „Ha viszont törvénytelen, akkor az emberek együttélésének ez a legnyomasztóbb és legelviselhetetlenebb formája.”¹⁰ Az előbbi formát Platón királyságnak, az utóbbit türannisznak nevezi. Tulajdonképpen csak rejtetten érezhető, hogy Platón a kormányzás céljának az emberi együttélés legfelszabadítóbb és legelviselhetőbb formáinak megteremtését tekinti. *Az állam* 9. könyvében az összehasonlítás alapja az erényesség. „Erény dolgában hogyan viszonyul a türannosz által leigázott állam [...] a királysághoz?”¹¹ A válasz most is ugyanaz: a királyság a legjobb, a türannisz a legrosszabb államforma.¹² De most pontosabban meghatározza az elemzés vezető szempontjait: melyik uralkodói forma garantálja a leginkább az erény társadalmi térhódítását? Az erény kialakulása már mindig feltételezi a szabadságot; a türanniszban élő emberek azonban rabszolgák. „Az egész polgárság és köztük éppen a legkiválóbbak dicstelen és nyomorult szolgaságban sínylődnek.”¹³ Ez a „sínylődés” azonban

⁷ 1938. november 10-én Münchenben a sajtó képviselői előtt tartott beszédében Hitler ezt mondta: „A körülmények arra kényszerítettek, hogy *évtizedeken* keresztül csak a békéről szónokoljak. Csak a német békeakarat és békeszándék állandó hangoztatásán keresztül vált számomra lehetővé, hogy a német nép számára lépésről-lépésre kiharcoljam a szabadságot, és megadjam neki azt a fegyveres erőt, amire a következő lépésben mindig szükség volt.” Lásd *Reden, die die Welt bewegten*, Mundus Verlag 1989. 403. o.

⁸ Pascal Beucker – Anja Krüger: *Die verlogene Politik. Macht um jeden Preis*, Knauer Taschenbuch Verlag 2010. 9. o.

⁹ Tíz évvel később Powell a háború megindítását elhibázottnak és elkapkodottnak minősítette; lásd *Spiegel Online* 2013. március 19.

¹⁰ Platón: *Az államférfi*, 302e.

¹¹ Platón: *Az állam*, 576d.

¹² Uo.

¹³ I.m. 577c.

nem maradhat pusztán külsődleges, pedig jó lenne azt hinni, hogy a türanniszt átveszélhetők kisebb-nagyobb alkalmazkodásokkal. A türanniszt élők emberek *lelkét* „rabszolgaság és elnyomás gyötri”.¹⁴ De mi biztosíthatja azt, hogy a királyság ne alakuljon át türannisszá? Hogy lehet ezt megakadályozni? Platón a kérdésre nem ad határozott választ, de a válasza mégis mintha két részből állna. – (1) Meg lehet mutatni, hogy a türannosz maga sem boldog; a boldogság legalábbis ő előtte igazolhatná a maga egyeduralmát. „Úgy vélem mindnyájunknak meg kell hallgatnunk egy helyes ítélőképességű férfiút, aki együtt élt a türannossal, részt vett házi, mindennapi életében, látta mint viszonylik hozzátartozóihoz, különösen ott, ahol színpadi pózaitól lemeztele-nítve mutatkozik [...], jelenítse meg nekünk: vajon boldog-e a türannosz vagy boldogtalan [...]”.¹⁵ És Platón semmi kétséget nem hagy afelől, hogy a türannosz nem boldog, mivel annak ellenére, hogy ő az egyetlen, aki uralmi pozíció-ban van, maga is rabszolga, és fogságba bilincselve él, ami már abban is meg-mutatkozik, hogy sehová sem utazhat. „Egyedül ő nem utazhat sehová, még az ünnepeken sem vehet részt, miket a többi szabad polgár annyira ked-vel: begubózhat a házába [...] és irigylí a többi polgárt, hogy mind szabadon utazhat, és láthat minden szépet és jót.”¹⁶ Az uralkodónak be kellene látnia, hogy az emberek föl szabadítása őt is szabaddá tenné. De jó érv-e ez a türanniszt ellen? Ha még a türannosz sem boldog, akkor – az ő szempontjából – mi értelme lenne az egyeduralom gyakorlásának? Xenophón *Hierón* című művében az uralkodó mintha egyenesen kérkedne a maga boldogtalansá-gával. A boldogtalanság (és a szabadság hiányának) több dimenziója van, de ezek közül most csak azt említem, amely Platón megfogalmazására rímel: „Kezdjük mindjárt a szemre ható ingereknél. [...] Mindenekelőtt, ha megviz-sgálom a szemünkkel érzékelhető dolgokat, úgy találom, hogy már ebben is mi húzzuk a rövidebbet. Mindenütt akadnak ugyanis nevezetességek, és ha eze-ket az emberek látni akarják, elmehetnek bármely városba, bármely közös ünnepélyre, ahol minden megtalálható, amit csak látni érdemes. A türanno-szokat azonban nem nagyon érdekelhetik ezek a látványosságok, hiszen veszélyes olyan helyre menniük, ahol mások erőfölénybe kerülhetnek velük szemben, másrészt viszont otthoni javaikat sem birtokolják elég szilárdan ahhoz, hogy azokat másra hagyhassák, amíg külföldön tartózkodnak.”¹⁷ – (2) Platón *Az államférfi* című dialógusban a királyság és a türanniszt közötti

¹⁴ Uo.

¹⁵ I.m. 577a-b

¹⁶ I.m. 579b-c.

¹⁷ Xenophón: *Hierón avagy a zsarnokságról*, Typotex Kiadó, Budapest 2012. 21-22. o. Fordította Gelenczey-Miháltz Alirán. Majd a folytatás: „Félnek, hogy közben megfosztják őket a trónjuktól, és attól is, hogy hatalom híján még csak bosszút sem állhatnak a tett kiötlőin.” Uo.

legnagyobb különbségnek a törvények betartását és tiszteletben tartását tekinti. Közben természetesen a törvényeknek is meg vannak a korlátaik. A törvények olyanok, mint amit az edzőtanárok a vezetésük alatt állóknak mondanak. „Lehetetlennek [tartják] külön-külön minden egyes emberre aprólékosan odafigyelni, az előírásokat mindegyikük saját testére szabni. Nem, ők úgy gondolják, hogy a sok esetnek és a sok embernek úgy durván az átlagát véve kell meghatározniuk azt, ami a test számára hasznos.”¹⁸ Vagyis a törvények nem tudják megragadni az emberek egyediségét, vagy másképp: a törvények a társadalmat az individualitástól az általánosság felé terelik. Ennek ellensúlyozására az uralkodóknak egyfajta bölcsességre van szükségük. A bölcsesség arra szolgál, hogy a törvények tiszteletétől eljussunk az igazságossághoz. Így lehet az embereket is jobbá tenni.¹⁹ Erre a türannisznak esélye sincs. – Ha az uralkodó nem bölcs, akkor az emberek számára nem tudja megteremteni a jó élet lehetőségét; de mivel ez a politika lényege, ezért a retorika szintjén erről nem lehet lemondani. A türannosz mint látszatteremtő így a szofistákhoz közeledik – ami kétségtelenül vakmerő interpretációs ötlet. „Ha valakiről kiderül, hogy a leírt szabályoktól eltérő kutatásokat végez a kormányzás mesterségével, a hajózással, az egészséggel kapcsolatban [...] – nos, az illetőt először is nem orvosnak vagy kormányosnak, hanem [...] összevissza locsogó szofistának [tekintjük]. [...] Mert az ember ne legyen bölcsőbb a törvényeknél.”²⁰ – Aquinói Szent Tamás *De regimine principum* című könyvecskéje egyrészt kapcsolódik a platóni elmélethez, másrészt azonban bibliai idézeteket is mozgósít. „Jaj Izrael pásztorainak, akik önmagukat legeltették! Avagy nem a nyáját kell-é legeltetni a pásztoroknak?”²¹ Az uralkodó és a pásztor rokonítása már *Az államférfi*ben is előfordul, de Aquinói Tamás tudja, hogy miután a János evangélium szerzője a „jó pásztor” Jézusra vonatkoztatta,²² a pásztor fogalmát már nem olyan egyszerű a világi uralomhoz kötni, ezért hangsúlyozottan kimondja: „Ha azonban a pásztoroknak a nyájuk jólétét kell keresniük, akkor minden vezetőnek is a társadalom jólétét, amely az ő vezetésének alá van vetve.”²³ A közjó szolgálata Aquinói fogalomrendszerében az igazságosságot jelenti, amelyet azonban nem határoz meg közelebről, hanem csak a végcélja felől írja le: az igazságos társadalmi rend biztosítja a békét. Ekkor „a tájak és a városok [...] örvendeznek, felvirágoznak, mert az

¹⁸ Platón: *Az államférfi*, 294d-e.

¹⁹ Lásd i.m. 297a-b.

²⁰ I.m. 299b.

²¹ Ezékiel 34,2. Károli Gáspár fordítása.

²² János evangéliuma 10,11: „Én vagyok a jó pásztor: a jó pásztor életét adja a juhokért.” Károli Gáspár fordítása.

²³ Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, Philipp Reclam jun. 2008. 8. o.

igazságosság uralkodik, és életük boldog bőségben telik”.²⁴ A békét Aquinói – Platón követve – az egységen (az egységbe-rendezésen) keresztül határozza meg; s ezt az egységét csak egyetlen ember teremtheti meg, akinek önmaga tevékenységét a társadalmi béke szolgálatába kell állítania. Az igazságosság így nem más, mint az a mód, ahogy az uralkodó összeilleszti (harmonikus egésszé szervezi) a társadalom egyes részeit és elemeit. Ugyanakkor bizonyos megállapításokban az igazságosság a közjóra vonatkozik: „ha egy társadalmat [...] a vezetője a társadalmi közjó felé irányítja, úgy ez a kormányzás helyes és igazságos lesz [...]”.²⁵ Azt már Arisztotelészről is tudjuk, hogy minden kormányzási formának van egy jó és egy rossz változata.²⁶ Aquinóinál ez a kép leszűkül: ha csak egyetlen elfogadható kormányzási forma van, akkor már ki tudjuk mondani, hogy mi a politikában a fő *bűn*. „Ha az [...] uralmat olyan valaki gyakorolja, aki a kormányzásban a saját előnyeit keresi, és nem a neki alárendelt társadalom javát, akkor az ilyen uralkodót *türannosz*nak nevezzük.”²⁷ A szó eredetéről Gelenczey-Miháltz Alirán a következőt írja: „A tudomány jelenlegi állása szerint a *türannosz* kifejezés egyike azon görög szavaknak, amelyek Kis-Ázsiából, Lüdiából (talán Phrügiából) származnak [...], jelentése eredetileg »úr, úrnő« lehetett. [...] A szót Hérodotosz még a Kr. e. V. század közepén is a múnarkhosszal (egyeduralkodóval) azonos értelemben használja, legtöbbször minden pejoratív utalás nélkül. [...] A szó (illetőleg a kapcsolt kifejezések) csak a klasszikus polisz politikai szótárában tett szert máig ismerős jelentésére, azaz a *türanniszra mint erőszak által létrejött és fenntartott önkényuralomra* [...]”.²⁸ Aquinói Szent Tamás a szó eredetéről a következőt írja: „A szó az »erősségből« vezethető le, mert [az uralkodó mint türannosz] mintegy erőszakkal nyom el, és nem az igazságosságon keresztül kormányoz.”²⁹ Aquinói gondolatát most úgy szeretném átforgalmazni, hogy a politikában egyetlen alapvető hibát lehet elkövetni: ha az uralkodó az igazságos társadalmi berendezkedés megteremtése helyett a saját személyiségét tolja előtérbe. És ezt most már elszakíthatjuk a türannisz elméletétől és a politikai hatalomgyakorlás általános vonásának tekinthetjük. (Néha még mintha Aquinói maga is támpontot kínálna egy ilyen átmenethez: „a régieknél minden hatalommal rendelkezőt türannosznek neveztek”).³⁰ De ez az alapvető bűn még nem hazugság; hazugsággá csak akkor válik, amikor összekapcsolódik az uralom

²⁴ 12. o.

²⁵ I.m. 8. o.

²⁶ Arisztotelész: *Politika*, 3. könyv.

²⁷ Thomas von Aquin: i.k. 8. o.

²⁸ Gelenczey-Miháltz Alirán: A város és a türannosz, In. Xenophón: *Hierón avagy a zsarnokságról*, i.k. 92-93. o.

²⁹ Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, i.k. 8-9. o.

³⁰ I.m. 9. o.

legitimációjával.³¹ Amikor az uralkodó úgy tesz, mintha a közösségi életet szervezné, de már régen előtérbe helyezte a saját személyét. Machiavelli volt az első, aki a legitimáció gondolatát a színleléshez kötötte. „A fejedelem legyen óvatos, hogy *kerülje* azon rossz tulajdonságok *hírét*, amelyek államától megfoszthatnák, de ha módja van rá, még azokat is, melyek ezzel a veszéllyel nem fenyegetik.”³² A politikában tehát nemcsak egyes hazugságok lehetségesek, hanem a politika egészét is hazuggá lehet tenni. – A politika és a hazugság kapcsolatában azonban még egy további lépés vissza van; lehetnek olyan körülmények, hogy a politika nem egyszerűen hazuggá válik, hanem a hazugság a maga is a politika tárgyává lesz. A politika innen kezdve már nem annyira az uralkodás módjáról, hanem inkább a hazugságok adás-vételéről és igazgatásáról szól. Ebben az esetben a hazuggá vált politika minden mást is hazugsággá alakít át. Azt is mondhatnánk, hogy a politika a maga hazug karakteréhez megpróbálja hozzáigazítani a világot (az emberi társadalmat).³³ Ezzel a totalizáló lépéssel jutunk el a hazugság politikai rendszeréhez. Ennek háttér-előfeltevését így is megfogalmazhatjuk: minden hatalomgyakorlásban benne rejlik a zsarnokság hajlama vagy tendenciája.

(III. *Kis politikai-szociológiai kitérés vagy rátérés*) A demokratikus társadalmakat az tünteti ki, hogy ezt a hajlamot és tendenciát ellensúlyozni próbálják és tudják is: a hatalmi ágak megosztásával, a különböző grémiumokkal, de elsősorban a nyilvánossággal. Ilyen körülmények között megkezdődik egy furcsa „játék” a hazugsággal. Ralf Dahrendorf egyik legeslegutolsó cikkében ezt írta: „Egy politikusra rábizonyítani egy hazugságot, ez tulajdonképpen szinte az egyetlen lehetőség, hogy gyorsan és végérvényesen megszabaduljunk tőle. Ezért a hazugságok rábizonyítására irányuló vállalkozások a politikai ellenfelek körében roppant népszerűek.”³⁴ Ehhez Beucker és Krüger a nemrég megjelent bestsellerükben ezt fűzik hozzá: „Ezt könnyebb kimondani, mint megtenni. Egy ügyes hazugságot nem olyan könnyű lelep-

³¹ Machiavelli a következőt írja: „Tudnunk kell tehát, hogy kétféle módszer van a küzdelemben: az egyik a törvényekkel, a másik az erőszakkal. Emberi tulajdonság az egyik, állati sajátosság a másik. Mivel azonban az egyikkel némelykor nem boldogulsz, a másikhoz kell folyamodnod.” Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*, Európa Könyvkiadó 1987. 95. o. Ez nagyjából megfelel a türannisz és a királyág kettősségének.

³² I.m. 85–86. o. Kiemelések tőlem: W.J.

³³ Már Machiavellinél találhatunk néhány arra vonatkozó megjegyzést, hogy a társadalmi világ sem különb, mint az uralkodás praxisa. „Az emberekről ugyanis általában elmondhatjuk, hogy hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak, ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat; életüket és vérüket kínálják, amikor nincs rá szükség, mint már fentebb mondtam, de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened.” I.m. 91–92. o.

³⁴ Ralf Dahrendorf: Lügen und Vertrauen in der Politik, In: *Süddeutsche Zeitung* 2003. július 20.

lezni, és egy gátlástalant néha még nehezebb. És kinek fognak hinni a felvilágosítónak vagy a hazudónak?”³⁵ Mindenesetre pár oldallal később a szerzők rátérnek Gyurcsány Ferenc 2006. őszi őszi beszédére, amelyben – emléksünk – a következő két mondat is szerepel: „Teljesen világos volt, hogy amit mondunk, az nem igaz. Annnyival vagyunk túl az ország lehetőségein, hogy mi azt nem tudtuk korábban elképzelni [...]”³⁶ Ismerjük a beszédet, egy filozófiai konferencián talán szóba se kerülhetne, még akkor sem, ha az a hazugságról szól. De ma már egyértelműen lehet látni, hogy ez a beszéd a rendszerváltozás utáni magyar történelem egyik legjelentősebb, de minden bizonnyal legmeggrázóbb eseménye volt. A beszéd elhangzása után sokan (első-sorban talán a nyugati újságírók) azt gondolták, hogy ez a beszéd széleskörűen meg fogja kérdőjelezni a politikai hazugságot általában; de erre persze – a magyar politikai élet mély provincializmusa és az ország jelentéktelensége miatt – nem kerülhetett sor. (Némi távolságból a beszéd még hősiességnek is tűnhet: a fentiekben említett bestseller „vér-izzadság-és-könny”-beszédként hivatkozik rá. „Gyurcsány [...] beszédének 2006. szeptemberi kiszivárgása az eddigi legnagyobb nyugtalanságot váltotta ki a posztkommunista Magyarországon.”)³⁷ Szerintem ennek a beszédnek Magyarországon egy egészen más típusú kisugárzása volt: utána világos lett, no, nem az, hogy hazudni többé nem lehet, hanem inkább az, hogy hazugságot beismerni többé nem szabad. És elkezdett körvonalmazódni egy új politika, amely nem a hazugságot próbálta kiküszöbölni, vagy akárcsak minimalizálni, hanem (1) a hazugság felismerése elé próbált akadályokat gördíteni, és (2) a felismert hazugságok következmény-nélküliségét próbálta biztosítani. E feladat megoldása tisztán technikai kérdésnek tűnik: a hatalmi ágak megosztását csökkenteni kell, a grémiumokat politikailag meg kell szállni, és végül a tömegkulturális nyilvánosságot vasfegyvellemmel meg kell regulálni. És mindezt még ki kell egészíteni egy propagandaszerű kommunikációs stílussal: olyan beszédmodot kell választani és fenntartani, amely támaszkodik az emberek előítéleteire, legmélyebb szorongásaikra, kocsmai törzsasztalok mellett megfogalmazott bölcsességeire. Nagyjából ezekből az elemekből áll össze az új politikai koncepció. Az ellenvélemény – ha még itt-ott meg is szólalhat – eleve periferizálva van, csak a nyilvánosság hézagaiban húzódhat meg; és ha kezd veszélyessé válni, akkor egyszerűen be kell vetni a politikai megosztás és megbélyegzés fegyver-arszenálját. Mi marad Dahrendorf tételéből: a hazugság bizonyítása a modern

³⁵ Pascal Beucker – Anja Krüger: i.m. 13. o.

³⁶ http://greczy.blog.hu/2011/08/31/most_olvasd_el_az_oszodi_beszedet – Az említett könyv a következő cím alatt tárgyalja a beszédet: *Aufstand gegen die Lügner* (lázadás a hazudozók ellen).

³⁷ Pascal Beucker – Anja Krüger: i.m. 18. o.

demokráciák egyik legpregnansabb védekezése a politikusokkal szemben? Magyarországon a hazugságoknak csak egy nagyon kis része derül ki, és azoknak sincs következményük. Ennek azonban van egy nagyon fontos már középtávon fellépő implikációja. Dahrendorf így zárja a maga cikkét: „Egy politikus számára a bizalomnak centrális jelentősége van, ha egyszer elveszíti nagyon nehéz újra felépíteni. [...] És nem kell, hogy az embert hazugként leplezzék le ahhoz, hogy elveszítse ezt a bizalmat, már az is tökéletesen elegendő, hogy ha kétségek merülnek föl a tisztességességével szemben.”³⁸ Az említett bestseller szerzői szívesen hozzák fel példaként az SPD egykori elnökének, Björn Engholmnak a példáját. Engholm a schleswig-holsteini parlament egyik vizsgálóbizottsága előtt 1987-ben azt állította, hogy csak a választás napján szerzett tudomást arról, hogy az akkori miniszterelnök Uwe Barschel (CDU) elrendelte a megfigyelését; igazából már egy héttel korábban a tudomására jutott. „Habár az eset óta már évek teltek el, és Engholm vitathatatlanul az áldozata volt, 1993-ban – miután a hamis nyilatkozata napfényre került – [minden pozíciójától] visszalépett.”³⁹ Magyarországhoz visszatérve: a fentiekben bemutatott körülmények között a politikusok iránt semmiféle bizalom sem létezik; elterjed az apolitikusság, a politika „piszkos ügyletként” való megbélyegzése. A politikai preferenciák másodlagossá válnak, az első szinten mindenki egyetért abban, hogy a politikusok hitvány gazemberek. A megvont bizalom minden politikusra kiterjed (azokra is, akik éppen nem kormányoznak); elkezdődik a társadalom látens bosszúja. Ennek az implikációnak egy aloszata, hogy a tapasztalatok az egyes emberekben akkor is halmozódnak, ha nem tudnak artikulálódni egy nyilvános térben, vagy nem tudnak összeállni valamilyen értelmezhető egésszé.

(III. Kitekintés: átlátni a hazugságon, és aztán: mi lesz itt?) „Nem tudod, hogy az igazi hazugságot – ha lehet így mondani – minden isten és ember gyűlöli?”⁴⁰ Ebben jó bízni. Platón a legnemesebb emberi tulajdonságokat felsorolva első helyen az igazság szeretetét nevezi meg: „Sohasem hazudik, a hazug szót szándékosan sosem fogadja el, hanem gyűlöli, és csak az igazságot szereti.”⁴¹ Megnyugtató lenne, ha ezt valóban az ember valamiféle antropológiai tulajdonságának tekinthetnénk. Ebben az esetben tökéletesen alá-

³⁸ Ralf Dahrendorf: Lügen und Vertrauen in der Politik, i.k.

³⁹ Pascal Beucker – Anja Krüger: i.m. 19. o. „Barschel egy sor etikátlan és illegális eszközzel próbált Engholmnak ártani a választási küzdelemben. Az erről szóló tudósításokat röviddel a választás előtt és után vehemensen visszautasította. Végül öngyilkos lett. Ez az eset és Barschel hazugságai már a büntetőjog hatókörébe tartoznak.” Uo. Később a szerzők ezt írják: „Björn Engholm a legmagasabb büntetést szabta ki magára.” I.m. 20. o.

⁴⁰ Platón: *Az állam*, 382a.

⁴¹ I.m. 485c.

támaszthatnánk Aquinói Szent Tamás ama meggondolásait, amelyek szerint a türannisz szükségképpen rövid életű. „A türannosz uralma nem lehet hosszú idejű, mert a tömeg gyűlöli. És semmi, ami a sokaság kívánságai ellenére van, nem tudja magát fenntartani hosszabb ideig.”⁴² És aztán ezt újra és újra szinte sulykolásszerűen ismétli, összességében azonban két érvet hoz fel mellette. (1) A türannosz uralma egyedül a félelemre épülhet. „A félelem azonban ingatag alap. Akik csak a félelemből vetik alá magukat, föl fognak lázadni, mihelyst kínálkozik egy alkalom, amelyben büntetlenséget remélhetnek; annál szenvedélyesebben fognak föllázadni az uralkodó ellen,, minél inkább alávetették magukat neki korábban, a félelem miatt és a legbelső akaratok ellenében.”⁴³ De biztosak lehetünk abban, hogy kínálkozik ilyen alkalom?⁴⁴ (2) És ezt a gondolatot Jób könyvének egyik versével (34,30) támasztja alá, amely a *Vulgata* fordításában így szól: *regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Vagyis: „egy képmutató uralkodott, a nép bűnei miatt”.⁴⁵ Képmutatónak azt nevezzük, aki egy másik ember személyét alakítja, ahogy az a színdarabokból ismerjük. „Így Isten azért engedi meg, hogy a türannosz uralkodjon, hogy az alattvalók bűneit megbüntesse.”⁴⁶ Ezt az ószövetségi írások általában „Isten dühének” nevezik; az ilyen király azonban boldogtalan. „Isten nem engedi meg, hogy a türannoszok sokáig uralkodjanak, hanem miután általuk lehetővé tette egy vihar betörését, a bukásukon keresztül újra helyreállítja a békét.”⁴⁷ – A dolgozatban javasolt transzformációnak megfelelően a zsarnokságot minden uralomgyakorlásban benne rejlő általános mozzanatként tekintjük, amely abban a pillanatban aktivizálódik, amikor az uralkodó az igazságos berendezkedés helyett a saját személyét tolja előtérbe. De biztosak lehetünk-e abban, hogy minden ember és isten gyűlöli a hazugságot? Egyrészt mondhatnánk, hogy a hazugság gyűlölete nem antropológiai meghatározottságú, másrészt Isten meg is feledkezhet róla. Modern körülmények között inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy kell, hogy legyenek bizonyos társadalmi mozzanatok, amelyek kívül maradnak a totalizálódó hazugságon. Valószínűleg ezt ismerte föl Simone

⁴² Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, i.k. 42. o.

⁴³ I.m. 43. o.

⁴⁴ A *Büszkeség és büszkeségpolitika* című előadásomhoz fűzött megjegyzésében az előadáson elnöklő Hunyady György azt mondta, hogy lázadásra csak akkor kerül sor, ha az emberek már látnak esélyt a reális változásra. (MTA, 2012. november 14.)

⁴⁵ Károli Gáspár fordításában: „Hogy képmutató ember ne uralkodjék, és ne legyen töre a népnek.” Jób 34,30.

⁴⁶ Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft des Fürsten*, i.k. 43. o. A német fordítás a „hypocrites” szót, „Komödiant”-tal fordítja, a Luther-féle *Biblia*-fordításban azonban a „Heuchler” szerepel.

⁴⁷ I.m. 44. o.

Weil is, amikor az igazság érvényesülésének biztosítására intézményeket akart bevezetni. Weil szerint a modern életben a hazugság igazi közvetítői az újságok: „[Mennyire] szégyenletes, hogy elviseljük azoknak az újságoknak a létezését, melyekről mindenki tudja, hogy egy munkatársa se maradhatna ott állásban, ha néha nem járulna hozzá az igazság tudatos megmásításához.”⁴⁸ Itt természetesen csak nagyon óvatosan vezethetem be a tömegműedumok problémáját; csak annyiban fontosak, amennyiben segítik fönttartani a politikai hazugság-rendszert. Weil megfogalmazásának van azonban egy fonákja is: az újságok nem hazudnak és nem hazudhatnak mindig. „[Az olvasók] tudják, hogy az újság igazságokat és hazugságokat tartalmaz, megpróbálják a híreket e kettő szerint szétválasztani véletlenszerű módon, saját preferenciáik szerint. Így aztán elkerülhetetlenül ott van a hiba lehetősége.”⁴⁹ Igen, de ezt a hibalehetőséget nem lehet intézményekkel kiküszöbölni, Weil két intézményt javasol: egy bíróságot, amely megrovásban részesítene mindenkit, „aki elkerülhető hibákat követ el”, másodsor pedig be kellene tiltani a médiában mindenféle propagandát.⁵⁰ Weil mintha azt mondaná, hogy a politika eltorzulását közvetlenül nem lehet megakadályozni, de meg lehet akadályozni a hazugság totalizálódását. Vagy pontosabban: a hazugság ugyan totalizálódhat, de totálissá sohasem válhat. Ez a XX. századi társadalom-filozófia egyik legalapvetőbb belátása, amelyet most Franz Neumann a *Behemoth* című könyve alapján szeretné fölvillantani; Neumann azt akarta megmutatni, hogy a nemzetiszocializmusban továbbra is fennmaradtak a kapitalista gazdaság legalapvetőbb vonásai. Nem igaz, hogy a nemzetiszocializmus gazdasága „egy gazdaság nélküli gazdaság” lenne, hogy a „homo oeconomicus halott”, hogy „a profitmotívumot a hatalmi motívum helyettesítene”.⁵¹ Általánosítva azt lehetne mondani, hogy a modern élet olyan sokszínű, hogy minden egységesítő-erőszakos integráció kudarcra van ítélve. Bibónak nincs egészen igaza: a politikában lehet hazudni, a politikát hazug rendszerré lehet átalakítani, de az igazság iránti vágyat nem lehet kiirtani. Az igazság morzsái a hazugság mélyén is ott rejlenek. És a többi nem látható.

⁴⁸ Simone Weil: *Begyökerezettség*, Gondolat Kiadó, Budapest 2012. 46. o.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ I.m. 47-48. o.

⁵¹ Helmut Dubiel – Alfons Söllner (szerk.): *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus (Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942)*, Suhrkamp Verlag 1984. 130. o.

ÍGÉRET, ELHIHETŐSÉG, ELVÁRÁS A „POLITIKAI HAZUGSÁG” KOGNITÍV ÖSSZEFÜGGÉSEI

EGYED PÉTER

„a valóság velünk van”
(Vezető magyar politikus)

Az alább következő tanulmány főbb gondolatai a politikai diskurzus-elmélet, illetve a politikai kommunikáció elméletének tematikus összefüggéseivel kapcsolatosak leginkább, azzal a megkötéssel, hogy a két említett diszciplína – amelynek természetesen saját bevett tudományos szemléletmódja és módszertana van –, nem mindig ad olyan reflexiós lehetőségeket, amelyeket a hagyományos politikai filozófia szemléleti keretei teremtetek meg és amelyek ma is kívánatosak. Előzetesen nagyon fontosnak tarjuk Csepeli György egyik megállapítását: „A politikai kommunikáció tartalmi tárgyszinten nem épülhetnek az igazságra, de ez nem azt jelenti, hogy a hazugságra kell épülniük.” Ez a megállapítás legalábbis fenntartja annak a lehetőségét, hogy a politika moralitásával kapcsolatban továbbra is elmélkedni lehessen, még ha ebben bízni ma már igazán elszánt illúziót jelent. A másik szempont, amit itt érdemes megemlíteni a következő: a kelet-közép európai társadalmak evolúciós irányai – amelyeket itt most nem részletezhetünk –, a mindennapi gondolkodás és vélekedés szintjén megerősíteni látszanak a politikusok és a politikai szféra azonosítását a hazugság lehetőségének és valóságának végtelen és vissza nem vehető birodalmával. A hazug és hiteltelen politikusok, az igazság kimondására alkalmatlan rendszer² azonban nem jelentheti azt, hogy a politikai diskurzus és kommunikáció természetéről fogalmazzunk meg téves állításokat. A politikának a modern társadalmakban létrehozott autonómiája óta (Machiavelli) mindig is megvoltak a verbális és logikai módszerei arra, hogy saját igazság-, helyesebben nem-

¹ Csepeli György: *Politikai antropológiai előadások*. http://www.zoonpolitikon.hu/?page_id=45

² A demokratikus állam (is) strukturálisan tartalmazza a hazugságot, illetve az igazság kimondásának a problematikusságát, az igazságra épülő államvezetésnek a rendszerben tallható lehetetlenségét. Az ezzel kapcsolatos felvetéseket a következőképpen foglalja össze Demeter Attila: „Vagyis *főggeltenül attól*, hogy a politikus hazudik-e vagy sem, maga a rendszert természete olyan, hogy alkalmas gyanakvást keltani.” *Az igazság a politikában*. In: *Ethnosz és démosz*. Pro Philosophia. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2013. 182.

igazság függvények szerint közölje a tényekre és értelmezésükre vonatkozó álláspontját, amelyet a mindennapi tudat egy más függvényi összefüggésre fordít le és a politika kijelentéseit ennek alapján hazugságoknak minősít. Jóllehet csak annyit állapíthatna meg róluk, hogy ezek a politikába és -ra tartozó kijelentések, még akkor is, ha az élet kérdéseire vonatkozó egzisztenciális döntéseket prefigurálják. Mindezzel természetesen nem akarjuk azt mondani, hogy nincsenek, a politikustól és a politikában elhangzó hazugságok. Ha a politikus gátlástalan hazudozó, akkor *végül* is nem politikus! (és valamilyen módon eltűnik, vagy eltüntetik a politikából). Bármilyen furcsának is tűnjön, a politikusnak le kell tudnia leplezni a saját nem-igazságát, ezáltal marad a politikainak minősíthető kijelentések rendszerében. De ez esetben is kis számú nem-igazságról lehet szó. Az ellentmondások megfogalmazása és nyilvános kijelentése nagy pszichológiai terhelést is jelent, az ember nem képes nagyon nagyszámú disszonancia fenntartására. Ezért van az, hogy a határt meghaladó politikusok vagy szóvivők arca egy idő után merevvé, majd bizonytalanul szétesővé válik, esetleg érthetetlen eufória tölti el egyes állítások megfogalmazása során. A receptor, aki a metakommunikációt természetes intelligenciájával követi, csalhatatlanul rájön arra, hogy itt tulajdonképpen félrevezetés folyik. Ez még akkor is így van, ha a félrevezetett a félrevezetésben foglalt tartalom tényigazságaira nem tud következtetni.

Ami a közép-kelet-európai térségben folyó politikát illeti, itt több olyan kérdésre kell figyelmeztetnünk, amelyek a politizálás mentális összefüggéseit meghatározzák. 1. A kommunizmus öröksége azt jelenti ebben az esetben, hogy a tisztán ideológiai indoktrinációs stratégiák jelentették a politika sikeres mentális eszközeit. Az erről a demokratikus politikára való áttérés egyáltalán nem problémamentes. Elsősorban olyan tiszta nyilvánosságot kell teremteni, amelyben egy reális civil társadalmi tapasztalat nyilvánul meg. Ezt a civil társadalmi tapasztalatot pedig felszínre kell hozni. Ugyanakkor biztosítani kell a szabad hozzáférést a médiához, valamint annak gazdasági alapjait. A legfontosabb itt filozófiai szempontból azonban az, hogy létrejöhessen, kifejezhetővé és képviselhetővé váljon maga a tapasztalat. A létezett szocializmusban felnőtt generációknak dekonstruálniuk kell az ideologikus tapasztalatiságot, ami maga sem könnyű feladat. A felnövekvő új generációk tapasztalatiságának az artikulálása meg immár a politikai konfrontációk erőterében zajlik, és leszűkíti az argumentációs lehetőségek (és azok megtanulásának) terét. Ennek a kérdésnek van egy más megfogalmazásmódja is. A jeles román gondolkodó, Gabriel Liiceanu is fontos könyvet szentelt hazugság és politika összefüggéseinek, ő még azonban a klasszikus „fekvést” választotta, azaz, hogy a politika lényegében és nyelvi lehetőségei miatt tartalmazza a hazugságot. Nem tért át arra a – posztmodern – megközelítés-

módra, amely (a politikai diskurzusok és a politikai kommunikáció elmélete felől) voltaképpen nem is tartja értelmezhetőnek a hazugság kifejezést, mivelhogy az az intencionált, célszerű és eredményes politikai kommunikációból mintegy kiemeli a logikai igaz/hamis SP típusú predikatívumok értelmezhetőségét. (Ezen alapul ugyanis a klasszikus arisztotelészi modell.) Ebben az értelemben Liiceanu a kommunizmus örökségének tekinti a társadalomba morfológikusan beágyazódott, beágyazott hagyományoszerűen tovább képviselt hazugságot. Liiceanu álláspontját értékelve Horváth Andor a következőképpen foglalja össze a képletet: „Gabriel Liiceanu is ehhez a hagyományhoz igazodott, amikor könyvet írt a hazugságról (*Despre minciună*, Humanitas, 2007), s arra a kettős feladatra vállalkozott, hogy egyrészt a fogalom történetébe tekintsen bele, másrészt honfitársai számára ma lényeges, tisztázásra váró kérdésekkel nézzen szembe, amelyek éppen a filozófus szakmai hozzáértését, gyakorlott elméjét igénylik. A vizsgálandó tárgy megválasztása arról árulkodik, hogy a filozófus különös fontosságot tulajdonít neki, s kezdettől fogva tisztában van azzal, hogy válasznak is lennie kell ott, ahol egy fontos kérdés nem maradhat megválaszolatlan. Mi az, ami Gabriel Liiceanu számára nem maradhat megválaszolatlan? Az, hogy honfitársaival együtt miért érzi úgy a filozófus: hazugságban élünk, s ennek sem az oka nem világos előttünk, sem a kiutat nem leljük belőle. A kérdésre általa adott válasz röviden így foglalható össze: egy hazugságra épülő rendszer, a kommunizmus örökösei vagyunk, máig sem lábaltunk ki belőle, a társadalmunkra jellemző betegségeknek és torzulásoknak éppen ez a forrása.”³ A klasszikus beállítódás értelmében végeredményben soha nem lehet elfogadni, hogy a politika terében bármit lehessen képviselni politikai célok elérése érdekében, a jónak mindig szankcionálnia kell – végső soron a rosszból fakadó – jóval tágabb –, lehetőségeket. Bármennyire is nehéz, el kell fogadnunk a módszer-tanilag tiszta machiavellisztikus álláspontot, máskülönben visszakerülünk a premodern politika-értelmezésbe⁴. Másfelől egzisztenciális fontosságúnak

³ Horváth Andor: *Esszé a hazugságról. Megjegyzések Gabriel Liiceanu könyvéhez*. Korunk, 2010. 8. 68.

⁴ Horváth Andor kritikai észrevételei módszertani szempontból is nagyon fontosak: „Liiceanu olvasata két erős állítást tartalmaz. Az egyik szerint (Pierre Manent nyomán) Machiavelli »megszabadítja a politikai gondolkodást« két korábbi, öröklött teheteteltől. A másik állítás arra vonatkozik, milyen viszonyba kerül a politikus a Rosszal. E viszonyban van egy erkölcsi vetülete (elfogadja és gyakorolja, noha tudja, hogy a Jó ellentéte), és van egy gyakorlati vonatkozása, amely az erkölcsi megítélésen túl azt érinti, hogyan vesz részt a Rossz a világban történő dolgok – köztük elsősorban a politika – ökonómiájában. Ez egyrészt úgy írható le, hogy »végtelenül tágasabb és termékenyebb [...], mint a Jó«, másrészt úgy, hogy végső soron a Jó szolgálatába szegődik, noha megmarad Rossznak. Ezekkel az állításaival a szerző voltaképpen elismeri, hogy a politikai cselekvés szférája nem nélkülözheti a Rosszat,

kell tekintsük magát a tapasztalatot: hogy az emberek nap mint nap és nap minden órájában csak azt tapasztalják, hogy hazudnak nekik, vagy utólagosan úgy értékelik, hogy ismét hazudtak nekik. A hazugság, mint univerzális tapasztalat azonosul a politikusokra és politikára vonatkozó tapasztalattal, amit végül és valahogyan mégis szét kell választani, vagy megtalálni a rejtett és helyes összefüggéseket benne. Azt mondhatnánk, hogy a jogszolgáltatás bizonyos értelemben eligazíthatna ebben a szövevényben, ámde a jogi igazságok is különbözőek, és a jogegységre vonatkozó negatív tapasztalatok csak erősítik az általános konfúzióra vonatkozó láttelet érvényét. Mégis, a saját társadalomra vonatkozó tapasztalat artikulálása és pontos kifejezése segíthet abban, hogy magának a politikának a szándékait értelmezhesük. Horváth Andor összegzésében: „Machiavelli olvasása arra figyelmeztet, hogy a politika tényeit a maguk valóságában szemléljük és értékeljük, méghozzá azon kor tapasztalatainak birtokában, amelyben élünk.”⁵ 2. Elfogadván a politikát azon alapvető meghatározását, amely inkább alapfeltételként működik, amely szerint az a hatalom megszerzésének, gyakorlásának és megtartásának a művészete, arra kell odafigyelnünk, hogy milyen az a hatalom, amely a politikát képviselő és gyakorló politikusok alapvető képzeletében, elképzelésében, tapasztalatában és tudásában működik? Azaz milyen a sikeres, hatásos, működtethető hatalmi modell. Nyilvánvaló, hogy a létezett szocializmus országainak a politikai örökségében a totális hatalom az egyik legerősebb és kísértő modell, a *hatalom*. A totális hatalom (mindent birtokló közhatalom) nem igényel a demikratikus állami és társadalmi intézményekben lefolytatott (akár racionális) vitákat, lehetővé tesz rövid és hosszú távú intézkedéseket, hatékony lehet az erőforrások koncentrálásban és így tovább. Természetesen egyszemélyi vezetéshez vezető opció – ez a legegyszerűbb –, a neki megfelelő autoriter állammodellel, ami a demokratikus intézményeket végső soron látszatokká

ám ugyanakkor fenntartja az állampolgár-filozófus jogát, hogy elmarasztaló ítéletet mondjon a politikáról. Ez az elmarasztalás megőrzi a »magában való« Rossz elutasítását, de egyúttal törli is ezt az elutasítást, amennyiben a Rossznak megadja azt az elismerést, hogy a Jó előmozdításán munkálkodik. Ez eléggé machiavellikus dialektika: a filozófus elítéli ugyan a fejedelmet azért, amit tesz, ám helyesli cselekedeteinek eredményességét. Az érvelést abban a tekintetben érzem vitathatónak, hogy Machiavelli művét visszaveti az őt megelőző politikai gondolkodás állapotába. Korábban is ismeretes volt, hogy a politikában olyan dolgok is történnek, amelyek beleütköznek az erkölcs törvényeibe. Ennek az ellentmondásnak nem az a feloldása – ahogyan addig tették –, hogy a célra vagy az eredményre való hivatkozással felmentjük a politikust a »bűnbeesés« alól. Machiavelli elmozdulása nem abban áll, hogy menlevelet ad a fejedelemnek: vegye igénybe a Rosszat, hogy szolgálhassa a Jót, hanem abban, hogy szerepét a politikai cselekvés terében határozza meg, ahol nem az erkölcs, hanem a szükségszerűség parancsol. I.m. 73.

⁵ I.m. 76.

teszi, a partokráciára alapuló autokrata állam teljesen birtokba veszi a társadalmat. Végeredményben tehát ez az út a posztkommunista államok esetében az egyik legkézenfekvőbb „természetadta” lehetőség és minden esetben realizálódik is, ahol a társadalom és a hagyományok egyéb erői, vagy a külső tényezők nem tudják a kellő ellensúlyokat létrehozni. Ha a tiszta hatalmi opció folyamatos versengés és a pártrendszer felértékelődését jelenti, a politika szinte teljes egészében pártpolitika lesz, amit a kormányzati politikában is maradéktalanul érvényesítenek (jóllehet a kormányzati politika szakpolitikákat és közpolitikákat kér a közérdek érvényesítésére). A partikuláris párt-hatalmi érdekek saját nyilvánosságát teremtenek meg, amelyben ezeknek az érdekeknek megfelelően tematizálják az állam és a társadalom, a kisebb és nagyon közösségek érdekeit. A partikuláris érdekek vezényelte médianyilvánosság jelenti azt az újabb összefüggésrendszert, amelyben a saját célok kommunikációja zajlik. Ehhez azonban meg kell teremteni azokat a színpatszínakat, amelyek valamilyen módon az embereknek, a társadalom kisebb vagy nagyobb közösségeinek az elvárásaival találkoznak.

1. ELVÁRÁSMEZŐK

Illúzió lenne azt gondolni, hogy a posztmodern társadalom emberének világos, megfogalmazott elvárásai lennének a politikával kapcsolatban (az életforma-minimumot, az anyagi-szociális és jogbiztonságot kivéve). A politikai vélemények, meggyőződések, opciók és politikai gondolatok, az állásfoglalások és magatartások republikánus részvételi elkötelezettséget is jelentenek, amely azonban csak a társadalom kisebb csoportjait jellemzi. A választói rétegek nagyobbak, ám itt nem a racionális, hanem sokkal inkább az *érzelmi opciók* irányítják a politikai választásokat, amint ezt a szakirodalom elfogadja. Arra a csoportra, amelyre a voltaképpeni politika alapoz (tudatos pártválasztók) elméletileg az alapvető életminimumok elérésével kapcsolatos utak melletti más választások is jellemzőek kellene, hogy legyenek. Ezek a célok és utak a pártprogramokban vannak lefektetve, azonban a pártprogramokat – a szerkesztőiken kívül – az égvilágon senki sem olvassa el. Maradnak az alapvető jelszavak, ha vannak. De már azok sincsenek. Mégis, a politikai szándékainak valahol találkozniuk kell *az elvárásokkal*, mert ellenkező esetben ezek spontánul bukkannak felszínre, intuitív-tapasztalati valóságuk alapján. Hirtelen utcai rendezvényeken, flashmobokon, tüntetéseken realizálódnak, ahol megjelennek a jelszavak is és ezzel konkrét, látható viszonyhelyzetbe hozzák a politika képviselőit. A politika konfrontálódik a látható akaratokkal és csatornázza azokat valamilyen módon. Mindehhez természetesen mindazok az információs lehetőségek is hozzáadódnak, amelyek segítségével a

pártok a választói magatartásra vonatkozó információkat is begyűjtik. Mindent összevéve, állíthatjuk, hogy a politikai vélemények, meggyőződések, opciók és politikai gondolatok, az állásfoglalások és magatartások, érzelmek összerendeződnek a politikával szembeni valamilyen diffúz elváráshorizontba, amelyet azonban alapvetően a médiák befolyásolnak, elsősorban az elektronikus és az írott sajtó. A posztmodern helyzet azonban elsősorban azáltal jellemezhető, hogy a médiák bizonyos alapvető témákat jelölnek ki vagy gyártanak le, mely alapvető témák részben a politika által megteremtett témák és elsősorban az egzisztenciális kérdésekkel vannak kapcsolatban, életforma-tematikát írnak fel, másfelől pedig folyamatosan a másik párt és annak személyi arculatának lejáratására irányulnak. A szakirodalom szerint jelentős a szerepe a bulvársajtó és az amerikai típusú kereskedelmi média bevonulásának is, amely a politikai tematika egy részét ki tudja sajátítani és további nagy választói rétegeket von el saját, amúgy is nehezen artikulálható politikai opcióitól. A reális elvárások így még távolabbá és légiesebbé válnak, ezzel együtt a politikai valóság ellenőrzésének az eszközei is egyre távolabb kerülnek. Nyilvánvaló, hogy ez az a tér, amelyben a leginkább létrejöhetnek és amelyet a leginkább uralhatnak a politikai nem-igazságai és nyilvánvaló hazugságai. (Ebben a tanulmányban itt még csak nem is érinthetjük a tudatos manipulációs technikák kérdését.)

2. ÍGÉRETMEZŐK. ELHIVÁS ÉS ELHITETÉS

Az elváráshorizont mentális szempontból az ígéretekkel találkozunk, ez hozza létre a politika homogén terét, politikusok és választók közös terét. Az egyik nincs a másik nélkül, a „szerződés” arra vonatkozik, hogy az ígéretek az elvárásokkal találkoznak. Az ígélet a politikai mezőben az ígérő és az ígélet célzottja (akinek ígérnek) közötti egyetértés, konszenzus lehetőségét teremti meg, azáltal, hogy egyáltalán olyasmiről beszél, hogy képes-, illetve tud olyasmiről beszélni, ami lesz, de ami nincs, avagy nem volt. Ez a lehetőség a legtöbb, amit egy nem-létezővel és egy nem létezővel szembe lehet állítani, egy elvont *van* fakticitása a körvonaltalansággal és tartalmatlansággal szemben. Az ígélet fakticitása meg- és leképezhető, erről az idézőjeles fakticitásról beszélni lehet. A politikai tervezés, marketing mai szintjén ezt az ígélet fakticitást tényszerű fakticitásokkal szervezik egybe, ezáltal rendszerbe állítják és fokozzák a tényszerűségét, tény-értékét, még hihetőbbé teszik azon személyek illetve csoportok számára, akik azt elhiszik (jelentős irodalma van a választási ígéretek, illetve a kormányprogramok közötti eltérések relevanciájának). Az *elhívés* a hitszükséglet alapján létezik, az evilági élet eme transzcendens összetevője teremt kapcsolatot a politikus, politikai párt, politikai szféra

mint elhithető és a célszemély választó mint *elhivő* között. Egymásra vannak utalva, a politikai ígéret megkerülhetetlen alapja az, hogy az emberek nem élhetnek a jövőjükkel kapcsolatos hitszerű elemek nélkül, a politikus e konszenzus alapján teremti meg egyáltalán a cselekvésének a lehetőségét és tér rá a meggyőzés sokkal szakszerűbb eszközeire. Itt természetesen nem csak arról van szó, hogy az embereknek hitszükségeik is vannak és egy szekularizált társadalomban ezt a politika valóságában is megpróbálják megvalósítani, hanem arról is, hogy valamire jobbra várnak. A politikai ígéretek ennek az evilági „eszkatologikus” elvárásnak felelnek meg. Ha a jó lehetőségbe vetett hitünket végképp elveszítjük, pszichológiailag kerülünk lehetetlen helyzetbe, mert hiszen ki tud az egyre rosszabb és a végtelenített rossz perspektívájában tartósan élni?

Az igazság történeti értelemben mindig befejezett, a jövővel kapcsolatos igazságokat nem lehet kijelenteni, főleg a jobb jövővel kapcsolatos vélekedések mellett csak egy bizonyos határig érdemes és célszerű érvelni. A politikai szakszerűség az igazság és a nem-igazság viszonyának a létrehozását jelenti, és a nem-igazság elhihetőségi indexének a megtervezését és a kidolgozását, ami nem kevés logikai munkát igényel. A szó tulajdonképpeni értelmében hazudni, tehát szándékkal és céltudatosan valótlan állítani nagyon is kockázatos vállalkozás, mert feltételezi azt, hogy lehetséges a folyamatos *érzéki csalódás* az emberek nagy és egymással kommunikáló csoportjai számára. Hogy folyamatosan lehet a hideget melegnek, a vizet bornak, a csalánt pedig endíviasalátának beállítani. Meg kell határozni tehát a határt, ameddig célszerű és lehetséges a nem-igazságok képvisellete, illetve a feltételes lehetőségek közül létrehozott valóság megalkotása. A hazugság-határ (a hazugság-elemzések sztenderd témája) itt egy másik fontos tényezővel kapcsolatos kalkulust jelent: a *kiábrándulással* (deception) kapcsolatos számításokat. Az egyéni, közösségi és össztársadalmi kiábrándulás delegitimálja a politika szándékait és megszünteti az *elhívés* keretrendszerét, a nem-igazságokkal kapcsolatos állítások egész rendszere lepleződhet le. Ez nem azt jelenti, hogy önmagában a politikai cselekvés bizonyult sikertelennek, hanem azt, hogy megszűnik a politika valóságával kapcsolatos állítások referencialitása, és ezért egyszerűen elgondolhatatlanná és hihetatlenné válik az, amit a politikusok sugallnak, mondanak, képviselnek. Még az a kijelentés sem értelmezhető, hogy a politikus hazudik, mert nem lesz értelmes összefüggésrendszere még annak az egyszerű összefüggés-értelemezésnek, hogy valaki igazat mond vagy hazudik. Az ilyen módon felépített látszatvalóságot valóságvesztésnek (derealizációnak) nevezi Franca D'Agostini a hazugságnak szentelt monográfiájában. Szerinte a hatalommal kapcsolatos (politikai) hazugságok rendszerét megelőzi egy előzetes hazugságnak (*premenzogna*) nevezhető struktúra kiépítése. Az

előzetes hazugságok a hatalom hazugságainak a legfontosabb strukturáló szerkezetei – állapítja meg az olasz szerző. Előzetes hazugságnak nevezzük egy látszatvalóságnak a felépítését, amelyre a hamisat vonatkoztatjuk, amelyet aztán igaznak fognak fel.⁶

Ilyen jellegű előzetes hazugságokat hoztak létre például a kommunista bírók a kollektív hitek és meggyőződések rendszerében, a teljes hamisság és részleges igazság eszközrendszere által, amely leírandó és megtárgyalandó valósággá változott. (Itt a pontosítás kedvéért hadd jegyezzük meg, hogy ilyen „igazság” például a kommunista párt tévedhetetlenségének a dogmája, amely a maga során a keresztény egyházjogban meghonosodott tévedhetetlenségi dogmákra megy vissza, illetve az abszolút igazság birtoklásával kapcsolatos állíthatóságokra, amelyekkel kapcsolatban – amint ismeretes a lutheri álláspont jelentette a tipologikus eltérés lehetőségét). Mivel itt a valóság leírásába már kezdettől fogva (előzetes hazugság) belekerültek a hamis állítások, amely legitimálták azt, az ilyen jellegű összefüggésekben nem is lehetséges igazat vagy hamisat állítani. Ebben a derealizált valóságban azonban lehet élni: nagyon sok nő és nagyon sok néger ember élt évszázadokig abban a hitben, hogy alkalmatlan a politikára, illetve a magasabb rendű szellemi tevékenységre, hogy a társadalmi egyenlőtlenség jogos és legitim társadalmi állapot, amelyet politikailag fel lehet és fenn kell tartani. Amikor azonban létrejött a kognitív konfliktus – tehát, hogy az ezzel kapcsolatos állítások hamisak –, rövid úton létrejött a társadalmi konfliktus is, amelyik egy új gondolati (referenciális) valóságot hozott létre⁷. Ezen a ponton átkerülünk a történelmi dimenzióba és az ideologikus társadalmak problematikájába. Még fontosabbnak fog tűnni a klasszikus görög gondolkodóknak, Platónnak és Arisztotelésznek a központi gondolata az igazságra való folyamatos törekvés fontosságáról, valamint azoknak a célszerű eszközöknek a megteremtéséről, amelyekkel a hamis igazságok, paralogizmusok leleplezhetőek (a szofisták ellen szóló dialógusokban, valamint logikai eljárásokban). Amennyiben a mai, posztmodern társadalmak kommunikációs viszonyaira vonatkoztatjuk mindezt, egyre fontosabbnak fogjuk tartani a tényfeltárással kapcsolatos tevékenységeket, a médiában, a tudományos vizsgálatokban. Ezeknek a tevékenységeknek folyamatosaknak és összehangoltaknak kell lenniük és csak egyik részét jelenthetik a politika állításaival kapcsolatos dekonstrukciós eljárások. Önmagában azonban a tényfeltárás sem elég.

⁶ Franca d'Agostini: *Menzogna*. Bollati Boringhieri, Torino 2012. 91.

⁷ I.m. 94-95.

3. A NYELVI KÉRDÉS

Itt már eléggé világos, hogy az igazsággal-nem igazsággal kapcsolatban a legfontosabb annak a referenciális-reprezentációs rendszernek a felépítése, amelyben az igaz ítéleteket meg lehet fogalmazni, általánosabban az igazságot képviselni lehet. Természetesen ezek a tények, tényigazságok is változnak és magában az értelmezésben is megtalálható egy mobilis, a kommunikáció sajátosságaiból származó változékony elem. Ma már nem tudunk zárt reprezentációs rendszerekben gondolkodni. Mindez azt jelenti, hogy a tény- és igazságfeltáró tevékenységeknek több olyan változó tényezővel is számolniuk kell, amelyeknek az operacionalizálása nem egyszerű. De mégis lehetséges: erre a legjobb példa Umberto Eco folyamatos publicisztikai tevékenysége (főleg a L'Espresso hasábjain), aki az elemzéseiben nemcsak a radikális politika- és társadalomkritika -, hanem a folyamatos szemiotikai pontosítások szempontjait is szem előtt tartotta. Korai munkáiban Eco főleg a metafora-elemzéssel kapcsolatban mutatta be, hogy a metaforák létrehozás, használata és elfogadása a dialógus-partner részéről, voltaképpen a hazugság elfogadását jelenti. „Közönséges dolog – írja Eco –, hogy aki metaforákat gyárt, szigorú értelemben véve hazudik – és ezt mindenki tudja. Kétségbevonhatatlan, hogy a metafora megszegi a Minőség szabályát (»Tégy úgy, hogy hozzájáruláson a beszélgetéshez igaz legyen«), ugyanúgy a Mennyiségét is (»Legyél azon, hogy mondanivalódban a lehető leginformatívabb legyél «), vét a jómodor ellen (»Légy világos«) és megszegi a Kapcsolat elvét is (»Tégy úgy, hogy adalékaid a fő érvek szempontjából lényegesek legyenek«). Végeredményben, aki metaforákban beszél, láthatóan hazudik, mert másról és homályosan beszél, felületes információkról szól.”⁸ Eco a maga során H. P. Grice egy klasszikus művére hivatkozik⁹, aki a társalgás klasszikus szabályairól értekezik. Ezek szerint az igaz és hamis logikai értékeit képviselő SP típusú predikációk és az ellentmondásmentesség felfüggesztése és egymásra lícitálása vezet a párbeszéd hazugságaihoz. Weinreich általánosítása szerint a hagyományos nyelvészet akkor tekint hazugnak egy mondatot, ha a kifejezetten hazug frázis mögött egy nem megfogalmazott igaz mondat lapul, amely az előbbivel kapcsolatban ellentmondást fejez ki, amelyet az igen/nem morfológiai szerkezeti pontosítással fejezhetünk ki.”¹⁰ A kérdést e hagyomány szellemében tárgyalja nagymonográfiájában Andrea Tagliapietra. Szerinte a hazugság nyelvészeti kérdés, amennyiben a metaforának egy sajátos esetét jelenti. Felfogásában a hazugság voltaképpen metafora, amely nem fedi fel magát

⁸ Umberto Eco: *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi, Torino 1984. 144.

⁹ *Logic and Conversation*, 1967.

¹⁰ H. Weinreich: *Linguistik der Lüge*. Schneider, Heidelberg 1966. 38.

mint olyat, amennyiben elrejt, hogy vét a nem-ellentmondásmentesség elve ellen (ebben és csakis ebben kapcsolódik a hazugság intencionalitásához, a felelősség morális értékeléséhez, a hazugság aktusának a módjához és az értékeléséhez). A kérdés elgondolásának ez egy olyan nagy hagyományába illeszkedik, amely Arisztoteléstől Berkeley-ig tart, és a hazugságot ilyen értelemben a nyelv tropikus lehetőségeiben gyökerezteti.¹¹

Az elhíttetés, hihetőség és a személyes elhíttetés minden időben fontos összetevője volt a politikai intenciónak (szándéknak, célzatosságnak, ráirányultságnak). Az elhíttetés azonban többet is jelenthet, mint a valaminek az értékéről szóló meggyőződést (s a fentebbi fejtegetések értelmében ez kimondottan a nyelv tropikus lehetőségeihez kapcsolt, a nyelvi képességeken is alapuló eljárás, amelynek az összefüggés-elemzése nem megkerülhető és általában a politikai ékesszólás megjelenítéséhez kapcsoltak).

4. A POLITIKA VALÓSÁGA

Az elhíttetés éppenséggel a hit lehetőségével kapcsolatos hit átadását jelenti. A politika szándékait ma már messzemenően nem csak e szándék kifejezésére létrehozott hagyományos fórumokon képviselik, a politika mint a piac és a médiák elárasztotta a társadalom minden látható és hallható tartományát, a politika valósága tapasztalatilag is beépült minden társadalmi összefüggésbe és együtt létezik vele. Nehéz a tiszta társadalmi dimenziót a politikától elválasztani, a politika minden pillanatban állásfoglalásra kényszeríti az embereket, a maga teremtetten valóság-összefüggésekkel kapcsolatban. Ezeket az állásfoglalásokat természetesen alakítja is, kölcsön véve a piac mechanizmusait és a média lehetőségeit, piaci terméké és mediatisztikus jelenlétté és lehetőséggé transzformálódik, vásárolható és identitásképző, ezért lehetőségei alkalmasint anonim módon általánosodtak. A politika valósága a rá irányuló teremtői szándéktól függetlenül is rendkívüli méreteken épül be és transzformálja a gazdaság és a társadalom valóságát, ezért a *tiszta* valóságát alkalmasint igen nehéz determinálni, elválasztani és külön elemezni.

Az igazság és a nem-igazság viszonya ezen a ponton referenciális kérdéssé változik, valóság-referenciává. Minden politikai helyzet diagnózisához, amelyhez képest a „korrekt” cselekvéseket megtervezik – hangsúlyozza Michael Oakeshott – szükség van információkra, amelyeket a megfelelő szervezetek a legkülönbözőbb eszközök segítségével gyűjthetnek ki.¹² Filozófiai értelemben

¹¹ Andrea Tagliapietra: *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*. Bruno Mondadori, Milano 2001. 65.

¹² Michael Oakeshott: *Politikai diskurzus*. In: *Politikai racionalizmus*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 2001. 178. skk.

azonban ennél többre is szükség van, éspedig egy valóság felépítésére, amelyre a politika igazságai referálnak. Szintén a filozófia szolgáltatja annak a bizonyítékát, hogy a valóság kérdése, a valóság felépítése az egyik legnehezebb dolog, nemcsak a filozófiában hanem általában az emberi életben is. És nemcsak egy érzéki, illetve szimbolikus saját-valóság felépítéséről van szó, hanem ennek a működtetéséről is, a szükséges anyagi és szellemi eszközökkel. A politika valóság építése éppen ezt a nehézséget váltja ki, amikor az emberek számára a saját valóságát nyújtja. Ha például azt mondja, hogy valóban létezik egy virtuális vagy elsődlegesen primér természeti közösség, a *nemzet*, amely minden egyéni és közösségi, társadalmi és csoportvalóság számára integratív erejű, akkor már nem is kell az ehhez szükséges reális szolidaritásokat felépítenie, mert –feltételezik –, ezek a szolidaritások eleve megvannak és kifejezhetők, illetve gyakorolhatóak a nemzetben, elsősorban annak történeti hagyománybeli és intézményi szerkezete révén. A szolidaritásnak ilyenformán nem kellene valamilyen csoportdinamikus gyakorlatot adni. Másfelől, – szintén a Michael Oakeshott elképzeléseiből kiindulva – ha például a politikai diskurzus alapjául olyan ideologikus tartalmú kifejezéseket teszünk meg, mint a *demokratikus társadalmi közösség*, akkor a különböző szintű demokratikus döntéshozatali formák melletti opciókat eleve létezőknek és adottaknak vesszük a politikai akaratnyilvánításban. A nemzet valósága és a demokratikus társadalmi közösség valósága egyaránt igényli a politika konstruktív szerepének a meghatározását, hozzárendelését, azt hogy a politikai párt (mint a kor politikai valóságának szinte kizárólagos formálója), milyen szerepet vállal ennek a valóságnak a konstrukciójában és referenciáiban, hogy milyen erősségű szereplő kíván lenni. Amennyiben szerkezetileg kívánja ezt a valóságot építeni és alakítani – hatalmi eszközei megvannak hozzá –, annyiban egy hatalmi akarata szerint koherens valóságot építhet fel, amelyben a szó ortodox értelmében nem is kell majd hazudni, hiszen minden megfelel az eredendő politikai szándéknak. „Ezt akartuk, ezt építettük fel.” Amennyiben a modern és posztmodern társadalmi-politikai berendezkedés struktúráiban adott lehetőségeket használja a politikum, önkorlátozó módon teret adhat annak, hogy saját politikailag koherens valósága mellett más valóságok – a politikai ellenzék vagy a civil társadalom, a független elemzők valósága is megjelenjen, azaz egyfajta referenciális pluralizmus, amely nyilvánosan képviselhető igazságokat és véleményeket tartalmaz (egy valóságosan létező demokratikus társadalom intézményi viszonyaiban ez eleve meglevő, kétségbe nem vont strukturális adottság, amit azonban fenn kell tartani). Nyilván, ahhoz, hogy a valóságkép teljes koherenciáját és harmóniáját megteremtse, a másféle valóságokat és azok lehetőségét relativizálni kell, vagy éppenséggel minimalizálni, aztán meg eltüntetni. Ebben az esetben az

embereket is megmentjük a kognitív diszsonancia által okozott mentális problémáiktól. A valóság egyszerűbb lesz és az egyszerűbb dolgokat mindig jobban el is lehet hinni. Ha egy politikai párt rendelkezésére álló hatalmát semmi sem korlátozza és önmaga nem él az önkorlátozás lehetőségével, milyen racionális érv szólhatna amellett, hogy ez a párt ne teremtsen meg a diskurzusának koherenciáját biztosító referenciális valóságot? Amelyre majd igazságként referálhat, ezáltal etikai legitimációját is megteremtve? A hatalom legintelligensebb használata az ismeretelméleti és szemantikai használat, amely voltaképpen felmenti a hatalom képviselőit az improvizációtól, a kontingens hazugságoktól, amelyeket nem lehet rendszerbe állítani, ellenkezőleg, össze lehet gyűjteni és katalogizálni lehet őket, majd politikai fegyverként használni azokat. A konzisztencia-teremtés legegyszerűbb módja egy történeti valóságra hivatkozni, vagy egy másik politikai tényező (kurzus, párt) lerombolt, tönkretett, elemeire fragmentált valóságra utalni, amelyet újra kell építeni, strukturálni stb. Ez utóbbiak akkor implicit mozzanatok lesznek... Itt valamivel másabbat és többet állítok, mint a politikaelméleti elemzés, amely a hagyományosabb hazugság-kategóriát használja.

„A célok hitbéli kérdések – írja Zsolt Péter: *A politikai igazság és határai* c. tanulmányában. A politikus, aki erőszak megtámogatta hatalommal és felelősséggel rendelkezik, valamint a társadalom számára fontos célokat tűz ki maga elé, egyszerűen nem teheti meg, hogy a vélt jó célok érdekében ne bocsátkozzék jótékony hazugságokba. [...] A politikus a vélt jövőből vizionál, és ebből vezeti le az aktuálisan helyes viselkedést. A vélt jövő, még ha közeljövő is, az intuíciók alapján formálódik. A saját értékek hozzáadása, annak eldöntése, hogy a szűkebb és távolabbi jövőben mi a jó a közösségnek, szintén inkább hitbéli kérdés. Az aktuális problémák, válságok kezelése pedig a vélt kívánatos jövő eléréséért folytatott munkában a jótékony hazugságok folyamatos gyakorlására kényszeríti a politikát.”

5. KONLÚZIÓK

A hazugságok létét természetesen el kell ismerni, nagyon kifinomult hazugságtechnikák léteznek. Ezeket már a 18. század végén rendszerbe szedte Jonathan Swift: 1. a hazugságokat ki kell vonni mindenféle lehetséges verifikáció alól, 2. Nem szabad túllépni a valószerűség határait, 3. A végtelenségig kell az illúziókat variálni, 4. Fel kell építeni a hazugok valóságos „társadalmát”, azért hogy racionalizáljuk a politikai hazugságokat.

Itt érkeztünk el ahhoz a kérdéshez, ami az egyoldalú politikai hazugság/igazság, illetve a politika illuzív valósága kérdést nem csak a politikai hazugságot termelő politikai osztály, hanem a politikai hazugságot elfogadó hívők,

választók, szimpatizánsok „társadalmát” illeti. Akik természetesen nem hazugságként élik meg a politikai diskurzus által elébük bocsátott igazságot/valóságot. Kettőn áll a vásár. A hívők, választók, szimpatizánsok, az előző választási ciklus vezető politikai elitjében csatlódtak láthatóan összetartó társadalmat képviselnek, amelynek visszajelzései életnek, fenntartanak és tovább gazdagítanak egy valóságot, amely hiteiket, meggyőződéseiket, véleményeiket vélt és valós értékeiket táplálja. Nemcsak legitimálja az illuzív valóságot létrehozó politikai osztály cselekvését, hanem e cselekvési mezőnek a tömeges politikai aktora. Ebből a cselekvési mezőből egyvalami fog radikálisan hiányozni, az amit Friedrich Nietzsche értébecslésnek (*Wertschätzung*) nevezett. Ilyen értelemben a politikai osztály által teremtett valóság, a politika nem-igazságainak a fenntartása közös felelősség és nagyon is kényelmes ezt a felelősséget kizárólagosan a politikusokra áthárítani. Silvio Berlusconi 1994-ben lett első ízben az Olasz Köztársaság miniszterelnöke. Umberto Eco – amint ismeretes – végig elszánt kritikusa volt, de a 90-es évek végén egy ideig megszűntette jegyzetírói tevékenységét a *l'Espresso* hasábjain és az Államokba távozott. Berlusconi ellen lassan megszülető tiltakozások és a civil társadalom megkeresése nyomán Eco még egyszer állást kellett, hogy foglaljon. Üzenete egyszerű volt és lakonikus: „Kedves olaszok, ti választottátok meg!” (Mármint Berlusconit.)

Mind a politika által létrehozott másodlagos valóságban, abban a politikai valóságban, amellyel kapcsolatban a média mintegy a struktúrát megerősítő stabilizáló rendszerként működik, mind pedig azokban a kontingens hazugságokban, amelyeket a pártpolitikában gyakrabban, a kormányzati politikában nagyobb körültekintéssel követnek el, azok, akik a másodlagos valóságot elfogadják, a hazugságokat tudomásul veszik, ezt a fajta kommunikációs és reprezentációs rendszert fenntartó alapként működnek. Ezt a posztmodern politikai valóságrendszernek természetesen meglehetnek az alternatívái más valóságok formájában, amelyeket azonban működtetni kell. A demokratikus nyilvánosságot és annak az információs és tényfeltáró intézményeit fel kell építeni és működtetni kell, ami természetesen pénz és médiakérdés is. Ezek azonban soha nem ígérnek semmit, az elhihetőségi indexüket azzal az érvelő politikai diskurzussal lehet a politikai mezőben biztosítani, amelynek szintén Michael Oakeshott valamennyi esélyt biztosít. Ebben a diskurzusban meg kell jeleníteni az immár a legtöbb helyen csak ideologikus funkciókban feltűnő „közjó”¹³ dekonstrukcióját, abban az értelemben, hogy voltaképpen

¹³ Itt természetesen nem lehet célom a *közjó*val kapcsolatos diskurzuselméleti-dekonstrukciós problémák sokaságára kitérni. Célomnak azonban megfelelni csupán annak jelzése, hogy mennyire szerteágazó értelmű és nehezen pontosítható kérdésről van szó, amennyi természetesen megannyi visszaélés lehetősége jelent a

milyen reális politikai szándékokat és célkitűzéseket fednek el a közjőval. Itt nem lehet egyszerűsítésekkel élni: nem elég kijelenteni, hogy valamely párt egyszerűen és leplezetlenül csak a hatalom megszerzésében, megtartásában és örökítésében, valamint gyümölcsöztetésében érdekelt. Ez a kijelentéssor ugyanis nem abban a reprezentációs rendszerben működik, amelyben annak idején a „közjó” létrejött. Hasonló a helyzet a „közérdekekkel” is. Bibó István a reális politikai erőteret a különböző érdekeltségek felszínre hozatalában, artikulációjában és képviselésében, valamint azok lehetséges harmonizációjában látta. Az érdekek megjelenítése és a társadalmi/csoport szükségletekre igényekre való lebontása hosszan tartó és elmélyült kimunkálást igényel, amely a viszonylagosan állandó társadalmi csoportok realitásaira épül. Ennek a hiányában – a kényelem és a beletörődés konszenzusa - a politikai szféra kénye-kedve szerint bánik az ideologikus közjőval és közérdekkel, és tulajdonképpen csak egy társadalmi szükséglet- és igényminimum megvalósításával kell hogy számoljon a politikai tervezés nyomán. A „hazugság” a posztmodern politika komplex kommunikációs-, reprezentációs- és szemantikai teremtetett valósága, amely politikai célok és nem morális/erkölcsi, logikai értékek követésére termett. A hazugság határai ott vannak, ahol a politika határai is. Ezek gyakran túlmennek a morális és logikai elviselhetőségen, ha ez egy tartós folyamat, akkor amint Ion Vianu, a neves szociálpszichológus a román néppel kapcsolatban hangsúlyozta, a nép tartósan megbetegszik.

politikában, a verbális konstrukciók létrehozásával kapcsolatban. A közjó, írja Paul Ricoeur, törekény idea, bármilyen formában és tartalommal is kerül megfogalmazásra. Legalább három szintje van, és mindegyiknek szintnek mások a kulcsfogalmi, a szereplői, a vonatkozási területei és a céljai. Az első a rivális politikai erők vitáinak szintje, ahol a szervezett akaratképzés és beszéd (pártok, szakszervezetek, civil szervezetek, lobbyk stb.) képviselői küzdenek egymással a közjó számukra kedvező meghatározásáért, és azt igyekeznek eltalálni, hogy éppen mire van égető szüksége egy közösségnek, s ezt ki tudná leginkább megvalósítani. A második a jó kormányzás értelméről folyó viták szintje, ahol olyan kulcsszavak vitája zajlik, mint biztonság, jólét, szabadság, igazságosság, egyenlőség, és az a kérdés, hogy mely politikai rendszer képes ezeket az ideákat leginkább megvalósítani. A harmadik az értékek horizontja, ahol a kormányzás gyakorlata az ideális élet képzetével szembeesül, vagyis azzal a dilemmával, hogy vajon a „világpolitika” az értékes és boldog élet irányába visz-e bennünket, embereket. A tudás és a nyelv itt már nem csak homályosságokkal és kétértelműségekkel szembeesül, hanem feloldhatatlan ellentmondásokkal. A modern ember a közjóra való egyetemes törekvése ellenére sem igen tudja világosan eldönteni, hogy közösségét földi vagy „égi”, hedonista vagy spirituális értékek szerint rendezze-e be, vagy hol húzza meg a határokat az individuum és a közösség, az ember és a természet szükségletei között (Ricoeur 2000). Vö: Szabó Máté: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. L'Harmattan, 2004. <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/diszkurziv/ch20.html>

A HAZUGSÁG POLITIKAI-GAZDASÁGTANA (A HAZUGSÁG ELVISELHETETLEN KÖNNYEDSÉGE)

LOSONCZ ALPÁR

A nnak ellenére, hogy az európai kultúrában fontos gondolatok hangzottak el a hazugsággal kapcsolatban, az igazmondás nem szerepelt az erénykatalógusban. Hiszen, emlékezzünk: Aurelius Augustinus két művet is szentelt a hazugságnak,¹ Aquinói Tamás nem kevésbé lényeges gondolatokat írt le a témával kapcsolatban.² Hogy a hazugság inherensen a bűn tartományába kerül, hogy a hazugsággal kapcsolatosan helytelen lehet akár a hasznosnak tekinthető következmények („életmentés”) fontolgatása, ez ott van már Augustinusnál. A hazugság intencionális-deliberatív aktus („gondolat a szellemben”), amely arra irányul, hogy becsapja a célzott személyt. Korruptálhatja a lelket, ez jelenti a veszélyt. A hazugság már „önmagában véve”, természete szerint rossz (*malum ex genere*). Még akkor is, ha a hazugság révén hasznos következmények juthatnak a felszínre, nem csökken az a rend-hiány, amelyet a hazugság okoz. Van természetes rend, amellyel nem fér össze a hazugság. Így Aquinói Tamás. Ő ráadásul tovább finomítja a hazugság alanya intencióinak értelmezését, és kapcsolatba hozza a nyelvi képességekkel.

És ott vannak a tekintélyes források. Aki végiggondolja, mondjuk, Ézsau és Jákob történetét, máris belátást nyerhet a legfontosabb összefüggésekbe, például, abba a kérdéskörbe, hogy mit jelent a „hazugság igazsága” az elsőszülöttség megállapítása kapcsán, vagy, hogy mit jelent az, hogy valaki „keresztülhazudja magát az igazságig”. A történet figyelmeztet bennünket arra, hogy a hazugság kérdése aligha egyszerűsíthető le valamilyen kognitív problémára, vagy az összeegyeztethetőségre: ellenkezőleg, ízig-vérig *gyakorlati* kérdés áll előttünk.³ A rászedés *valóságteremtő* aktusa áll a történet közép-pontjában, és a hazugságot nem lehet egysíkú tolmácsolással megragadni.

Ám, akármennyire is sorolom a példákat, (persze nem merítettem ki a példatárat: Schopenhauer, mondjuk, az erkölcs megalapozásáról szóló művében, amelyben, az „igazságot szolgálva” veti Kantot bíráló alá, azt mondja,

¹ De Mendacio (395) Contra Mendacium (420).

² Luc-Thomas Somme: La vérité du mensonge, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2005/HS - n°236, 33-54.

³ L. Kolakowski írt egy érdekes esszét a történetről, amely egyébiránt a „filozófia és a kereskedelem” viszonyát faggatta. Klucz Nebeski: *Czytelnik*, Varsava 1963.

hogy még véletlenül sem a hazugság a legördögibb bűn, hanem a káröröm, ezért tévedett a königsbergi filozófus, aki a hazugság ellen fordította kritikája életét, mert lehet beszélni a hazugság „jogáról”⁴) az igazatmondás erénye nem áll középpontban.⁵ Ennyiben is figyelemreméltó a kései Foucault vállalkozása, az igazatmondás (*parrhesia*) nagyszabású körüljárása: köszönve nemrégiben kiadott előadásainak most már követhetjük ez irányú gondolatait.⁶ Gondolatmenetem egy részében Foucault-t fogom követni.

A francia gondolkodó, említett korszaka irányulásának megfelelően, az antik és a keresztény korszakra, pontosabban, e korok önvonatkozódó alanyiságára összpontosít. De még véletlenül sem szabad azt gondolnunk, hogy pusztán történeti okfejtéssel állunk szemben – a historicizmus felől egyébként sem ragadható meg Foucault gondolkodása.⁷ Valójában, Foucault-t sokszor marasztalták el a relativizmus okán, azt állítván, hogy az érvényességi kérdéseket belesüllyesztette a történeti váltakozások egymásutániságába, és az igazság kérdését kiszolgáltatta a történelmi relativizmus alakváltozásainak. Azt állították műveinek értelmezői, hogy elszegényítette az igazság fogalmát, azzal, hogy az igazságot összefüggésbe hozta a hatalommal, és nem úgy tekintett rá immáron, mint egy feltárandó kategóriára, hanem, mint „diskurzív rezsime”, azaz a szabályok összességére, amely alapján elválasztódik az ami igaz és ami hamis. Miközben az igazság leegyszerűsül azon feltételek összességére, amelyek alapján egyáltalán ellenőrizhetjük az állítások érvényességét, vagyis maga az érvényesség kerül bele a történelmileg változó hatalmi viszonylatok örvénylésébe, azaz nem tudjuk többé számon kérni az igazság fogalmát – akár a hazugság ellenében sem.⁸ Azonban az „igazság rezsimjeinek”⁹ (a kereszténység kapcsán beszél Foucault, példának okáért, a hit és a vallomás

⁴ A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, SW, Wiesbaden 1972.

⁵ „...nem jelenik meg a négy kardinális erény között az antikvitásban, Aquinói Tamás sem jegyzi, mint teológiai erényt.”, M. Sharpe: A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and the ‘Political-Philosophical’ Difference, *Parrhesia*, 2007. 2. 93. (89–108). „Egyetlen vallás, a zoroasztrizmus kivételével, sem említi a hazugságot elkülönült módon, legfeljebb a hamis tanúskodást...”, I. Kristol: Machiavelli and the Profanation of Politics, In: *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, New York, Free Press 1996; H. Urban: ‘Prevarication and the Art Of Ruling’ at [www-site](http://www.esoteric.msu.edu/VolumeVII/Secrecy.htm) <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeVII/Secrecy.htm>. 2004.

⁶ M. Foucault: *Le courage de la vérité*, Cours au Collège de France, Gallimard, Seuil, Paris 2009.

⁷ Ezt azért hangsúlyozom, mert sokszor vádolták Foucault-t a historicizmusba való beleágazottsággal, valójában egyetértek a következő tanulmánnyal, J. Oksala, Foucault’s Politicization of Ontology, *Cont Philos Rev* 2010. 43. 445–466.

⁸ Az igazságról Foucault-nál, R. Visker: *Genealogy as Critique*, Verso, 1995. 115. Valójában arról van szó, hogy Foucault az *érvényesség feltételeit faggatja*, ami nem jelent egyet azzal, hogy az igazságot alárendeli a relativisztikus történelmi konstellációknak.

⁹ Erről pontosan, I. Hacking: *Historical Ontology*, Harvard, 2001. 97.

rezsimjeiről)¹⁰ tolmácsolása nem jelenti a relativizmus abszolutizációját, hanem a történelmiség újfajta elgondolását előlegezi. Indikatív jellegű a tény, hogy Foucault az „igazatmondás ontológiájáról” óhajt értekezni. Végül is, nem tartom véletlennek, hogy Foucault az igazságot helyezte vizsgálódásainak középpontjába, úgy gondolom, hogy ezzel ablakot nyit a hazugság kérdés-aspektusaira is.

Fontos az igazság és a hazugság viszonylatában észrevenni azt az *affirmatív* aktust, amely mélyre vezet bennünket. Korábban, Foucault azzal a meg-gondolással élt, hogy csupán akkor merül fel az igazság kérdése, ha már az „igazságban” állunk: nem lehetséges mintegy kívülről közelíteni az igazság-hoz, fenn kell, hogy álljon egyfajta gyakorlati érdekeltség, hogy az igazság egyáltalán megjelenjen számunkra. Kései előadásaiban tovább gazdagítja ezen gondolatot: itt egy olyan *affirmatív* aktusról értekezik, amelynek kör-nyezetében az *elkötelezettséget* hozza szóba. Nincs igazság ezen afirmáció nélkül. Az aktus gyakorlójának szubjektív pozíciója persze elengedhetetlenül fontos, hiszen tudnunk kell, hogy Jago milyen szerepkört töltött be Othelló-val kapcsolatban, hogy Colin Powell és Bush milyen intézményes pozíciókat birtokoltak, amikor az ismert állításokkal éltek a tömegfegyverek létezésével kapcsolatban. De csak az elkötelezettség, és nem a semleges szemlélő szá-mára nyílik meg e távlat az igazsággal kapcsolatban. Most hosszabban idézek a szövegből: „Hogy az igazság *index sui*, ez nem azt jelenti, hogy az igazság *rex sui*, vagy *lex sui*, vagy *judex sui*...Nem felel meg a valóságnak, hogy az igazság irányítja saját birodalmát...hanem, mindig létezik egy afirmáció, amely nem a dedukció, vagy a megállapítás logikai rendjének a száрма-zéka...és nem következik a hamis és az igaz elválasztódásának a rendjéből sem, mert elkötelezettséget jelent...ha azt mondjuk, hogy: „ez igaz” akkor azt is állítjuk, hogy, én, *tehát*, el vagyok köteleződve...”¹¹

Foucault ezzel kivonja az igazságot a logika rendjéből, és a gyakorlati filozófia terepére helyezi: ez itt magában foglalja annak a lehetőségnek az elvetését, miszerint elképzelhető lenne az igazságelsajátítás *semleges* pozí-cióból történő praxisa. A gyakorlatiság hangsúlyozása kapcsolatban áll azzal, hogy az igazsághoz való hozzáférés nem pusztán adottság, amelyet a gondol-kodás rögzíthetne. Voltaképpen azokat a diskurzív-gyakorlati lehetőségeket elemzi Foucault, amelyek keretein belül egyáltalán megjelenik az igazság és a hazugság kategóriapárja. Így kell érteni a *parrësia* fogalmával való gyürkőz-ését is: az igazatmondás egy elkülönült aktus, amely az aktushoz kapcsolódó személy sajátos vonatkozódását igényli, mert egész személyét el kell kötelez-nie általa.

¹⁰ M. Foucault: *De Gouvernement des vivants*, Gallimard, Seuil, Paris 2012. 82.

¹¹ Ibid. 94.

Nem kell lemondanunk itt az igazság objektivitásáról, hanem azt az erős kapcsolatokat kell meglátnunk, amelyek a kimondott igazság és az affirmatív aktus alanyát fonják egybe. Foucault eljárása nagyszabású kísérlet, amely arra törekszik, hogy láttassa az igazságot, mint szubjektív pozíciót, anélkül, hogy az igazság objektivitása eltűnne. Az igazság gyakorlati kategória, a tudás olyan önreflexivitását követeli, amely az igazságot mondó/kijelentő alany szubjektív pozícióját (a „kijelentő pozícióját”) teszi mérlegre. Amikor azt mondjuk, hogy „ez így *van*” akkor nem az állítjuk, hogy „ott van az igazság önmagában”, „ott”, rajtunk kívül, amelyet meg kell ragadnunk. De Foucault azt a tényt sem érvényesíti, hogy az igazság csak *számunkra valóan* jelenik meg, ami valamilyen szubjektívizmust testesítene meg. *Objektív szubjektívizmus* kimunkálásán fáradozik.

Míg például Derrida úgy gondolja, hogy minden performatív aktus a hazugsághoz hasonló, addig Foucault a *parrësia* fogalmát határozottan elvlasztja a performatív aktusoktól. Úgy érvel, hogy a performatív aktusok beleilleszkednek a habitualizált nyelvi „kódok” működésrendszerébe (ezért hozzájuk mindig egy „kódeffektus” fűződik), viszont a *parrësia* egy meghatározatlan kockázati teret bont ki, olyan irruptív eseménynek bizonyul, amely betör a fennálló létezők közé. Amennyiben továbbra is a beszédaktusok elméletének¹² nyelvezetét használjuk, úgy rögzíthetjük a tényt, hogy az igazatmondás csak akkor jelent kockázatot, ha egy demonstratív aktust is magában foglal. Míg a performatív aktusok esetében azzal kell számolnunk, hogy az aktus végrehajtója megerősíti létező társadalmi státusát, addig a *parrësia* esetében különlegesen fontos a tény, hogy az aktus alanyának társadalmi pozíciója nem lényeges, *bárki* érvényre juttathatja a *parrësia* aktusát, bármilyen kontextusban.

A francia gondolkodó a *parrësia* fogalmának környezetében nyomatékosan az őszinteség fogalmát említi, hovatovább, számára a *parrësia* egyszerre a „mindent-mondás”, valamint az igazságra vonatkozó bátorság. Az őszinteség fogalmát, ahogy tudjuk, a romantika szorgalmazta különösképpen, és aligha kell bizonyítani, hogy ez fontos mozzanat a hazugságra utaló elmélkedésben is. De nem ragadjuk meg a lényegét, ha megelégszünk azzal, hogy az őszinteség előfeltétele az igazság mondásának.¹³ Amennyiben végig gondoljuk Foucault okfejtéseit, úgy esetében nem a romantikát (vagy a romantika nyomait követő gondolkodásformákat) kell segítségül hívni. Mert itt nem

¹² Többet megtudhatunk Foucault és a beszédaktusok elméletének relációjáról, C. G. Prado: *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹³ Ahogy ez történik H. Frankfurt esetében, pl. *On Bullshit*, Princeton University, 2005. Ebben a vonatkozásban egyetértek a következő okfejtéssel, amely csökkenti az őszinteség szerepét, A. Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, PUF 1995. 257.

arról van szó, hogy az őszinte ember kiáll és a világ elé tárja motivációját, esendő-törékeny mivoltát, és nem is azt kellene figyelembe venni, hogy valaki arra törekszik, hogy „ön maga legyen” és senki más,¹⁴ elérve az autentikuság kivételes állapotát. Az elérendő *hiteles azonosság* képlete, mint célirányos magatartás, itt nem játszik semmilyen szerepet, sőt, mi több a kritikai magatartásnak itt az a gondolat szab irányt, hogy *vissza kell utasítanunk azonosságunkat*: vagyis, felül kell folytonosan vizsgálunk azt, hogy „mik” vagyunk. Az őszinteség itt éppenséggel a feltétele annak, hogy az ember felülemelkedjen önmagán, úgy ajánlja fel itt személyiségét, hogy részt kér a személyfeletti szférák értelmezésében. Olvasatom szerint a francia gondolkodó kapcsán meg kell hallani azokat a hangokat, amelyek kritikai jellegűek a fennállóval szemben, ezért másképpen kell értenünk az őszinteség jelentéseit ahhoz képest, ahogy megszoktuk. Az őszinteség *politikai* jelentéskörnyezetbe kerül („a *parrësia*: egy politikai szerkezet”¹⁵), ezért beszélnek Foucault kapcsán az *igazság politikájáról*. És nem véletlen, hogy Foucault folytonosan hangot ad meggyőződésének, hogy az őszinteség a nyilvánosságban nyer érvényt, mert a *parrësia* magában foglalja az alany személyiségét.¹⁶

A *szavak és dolgok* szerzője gondosan disztinkvál: a *parrësia* gyakorlója nem egyenlíthető ki a prófétai beszédformával. Hiszen ő a saját nevében beszél, ellentétben a prófétával, aki nem a saját nevében szól, hanem Isten nevében beszél: az isten a próféták által szól.¹⁷ Aztán a *parrësia* esetében a beszéd nem utal a jövőben megvalósuló eseményekre, ezenkívül a *parrësia* gyakorlója nem él rejtvénytyszerű beszédformákkal. A próféta beszéde hermeneutikát igényel, a *parrësia* gyakorlója viszont a-hermeneutikus, nem hagy maga után értelmezési lehetőségeket. Ugyancsak nem tévesztendő össze a *parrësia*-hoz kapcsolódó beszédforma a bölcsesség megnyilatkozási módozataival. A bölcs ugyan önmaga nevében beszél, még ha egy egyénfeletti bölcsességre is hivatkozik, és ebben különbözik a prófétához képest, de a bölcs létezésének tényleges formája a visszahúzódás a közös dolgok tartományából, ami olyannyira szemben áll a *parrësia* egzisztenciájával. A bölcsesség

¹⁴ „Az őszinteség valójában kötelességgént jelenik meg, és ezért nem *állapot*...Az kell, hogy az ember kizárólag az legyen *ön maga számára, ami*, egyszerűen, hogy teljesen és kizárólag az legyen, *ami*.”, J. P. Sartre: *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest 2005. 96. Sartre mutatja be az őszinteségre való állandó törekvés ellentmondásos mivoltát, *ibid.* 105.

¹⁵ M. Foucault: *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard, Seuil, Paris 2008. 69.

¹⁶ „... a *parrësia* esetében ott van egy kettős paktum...először is a *parrësia* gyakorlója azt mondja, nézzétek, itt az igazság. Ő azt állítja, hogy ezt az igazságot mondja és mindebben kapcsolódik a kijelentéshez és a kijelentés tartalmához. De ő azt is mondja: én vagyok az aki mondja az igazságot, én vagyok az aki kötődöm a kijelentéshez”, *ibid.*

¹⁷ P. Ricoeur: *Bibliai hermeneutika*, Budapest, Hermeneutikai kutatóközpont 1995. 15.

számára a hallgatás nagyon is elképzelhető létállapot, távol a közügyek zajától, és eltávolodik a közjó feszültségteli értelmezéseitől. A *parrësia*, nem valamilyen *métier*, még ha gyakorlója él is a retorika mesterségének fogásaival, hanem magatartás, amely egzisztenciális döntést igényel, tehát a *parrësia* gyakorlója mérlegre helyezi magát mások előtt – a hatalom (hatalmak) által bekeretezett terekben. A *parrësia* nem erisztika, nem a vita tudománya, nem pedagógia, és nem a meggyőzés művészete. Hordozója elválaszthatatlan a kockázat vállalásától, hiszen, láttuk, itt a másoknak való kitettség jelentései jutnak érvényre, amelyek bátorságot igényelnek. Arisztotelészt kell most idézni aki a *parrësiá*-t, a elrejtekezés nélküli mondást egybekötötte a „lélek nagyságával”. Számolnunk kell a kockázattal, ugyanis a *parrësia* olyan aszimmetrikus politikai környezetet evokál, amely megvilágítja, hogy milyen jellegű kockázatok kerülhetnek itt felszínre: nem véletlen, hogy Foucault megannyi esetben a fennálló hatalomhoz való szólás fényében tolmácsolja válasszott fogalmát. Csak így érthető, hogy miért tér folytonosan vissza ahhoz a tényhez, hogy a *parrësia* felfoghatatlan kockázat nélkül, hogy a *parrësia* a kockázatterhelt-habitualizált igazatmondást jelenti. (egy helyütt úgy szól a jelenségről, mint „emberi kockázatról”: érdekes kijelentés ez egy olyan filozófus szájából, aki nem utolsósorban úgy vívta ki az elismerést, hogy dekonstruálta a modern antropológizáció tendenciáit)

Foucault egy helyen úgy látja, hogy a *parrësia* segítségével megtalálta azt a pontot, amely felől belátást nyerhetünk a kanti modern észkritika praxisába is. Voltaképpen a *parrësia* segítségével kívánja újraértelmezni Kant híres írását a felvilágosodásról, ismert írása, amelyben Kant idevágó értekezését faggatja. Hiszen a *parrësia* gyakorlója önmagát helyezi egy kockázati térbe, ugyanakkor a másokhoz való odafordulásával, a sajátos beszédforma érvényre juttatásával, mások önvonatkozódásának módosulásához járul hozzá. Innen a felvilágosodás itt következő meghatározása: „önmagunk és mások irányításának újszerű újraelosztása...”¹⁸ Ugyanakkor, azt a tényt sem kell figyelmen kívül hagyni, hogy Foucault rögzíti a *parrësia* fokozatos elhalványodását a modern keretek között: egy helyütt egyenesen úgy beszél a karteizianizmusról, mint mintaszerű változásról amely megalapozta a *parrësia* rangvesztését. Hiszen a tudományos valóságsajátítás egyenesen azt követeli meg, hogy az ember minél jobban megrostálja a szubjektivitást, hogy lemondjon saját szubjektivitásának gyakorlásáról: ami a *parrësia* alapföltétele, mármint, a szubjektív/önvonatkozódó belebonyolódottság, az a tény, hogy a szubjektivitás felajánlja önmagát, itt egyre inkább eltűnik.

* * *

¹⁸ Le gouvernement..., ibid. 36.

Amennyiben még egyszer elolvassuk Foucault iménti utalását Kantra vonatkozóan, úgy arra gondolhatunk, hogy a *parrësia* kiváltképpen alakja valójában a filozófus, aki túlmutatván a bölcsesség és a prófécia gyakorlásán, a szabadság pozíciójából szólhat az Istenhez és az uralkodóhoz.¹⁹ Hiszen a filozófus (a filozófia: nem átvihető tudás, hanem gyakorlat, ahogy ez számtalan esetben megerősítést nyer) nem az uralkodó/hatalomtartó, hanem a saját nevében szól, ő az aki felajánlja magát másoknak, akár a kockázat árán is. És Foucault is utal a filozófus, mint a mintaszerű igazatmondó különleges helyzetére, nem véletlen, hogy a szókratészi *parrësia*, a beszédmód és az élet közötti sajátos egység, kitüntetett példát jelent: számunkra fontos, hogy ezt összevonja gyakorta használt fogalmával, a „keveredés nélküli élettel“, amely lényegében a függőségek nélküli életét hivatott körülírni. Úgy is fogalmazhatunk, hogy itt az önkéntes szolgaság meghaladásának lehetőségeit firtatja Foucault, a filozófia környezetében amelynek legfontosabb kérdése a „szabadság és az igazság közötti kötelék“.²⁰ Nyilván, amennyiben a kettő közötti kapcsolat problémamentes lenne, úgy nem érdemelne különös figyelmet sem.

Léteznek azonban, szükségszerű, feszültségek Foucault gondolatmeneteiben. A *parrësia* (amelynek vannak „jó“ és „rossz“ aspektusai, sőt, mi több, minthogy a bármit-mondani fogalmát is magában foglalja, ennélfogva: veszélyes) úgy kapcsolódik a filozófiához, mint az igazatmondás legmagasabb rendű kifejezéséhez, hogy többször is felrajzolódik a hármasság: *alétheia*, *éthosz*, *politeia*. Világos számunkra, hogy ez az elméleti és politikai élet kiegészítő jellegű egymásravezető viszonyát tartalmazza: „...ez egy olyan diskurzus, amely egyszerre jelenti az igazság, az éthosz, és a hatalom irreducibilis mivoltát, és foglalja magában ezek szükségszerű viszonylatát“.²¹ Még az a tény, hogy Foucault Periklész nevezetes beszédét is úgy említi, mint a *parrësia* mintapéldáját, idevág: nem lehet szem elől téveszteni, hogy a *parrësia* fogalma megannyi esetben a demokrácia jelentéskörnyezetében jelenik meg.

De ott vannak a keresztező mozgások, amelyek megrendítik a *bios theoretikos* és a *bios politikos* együttlétét. Például, Foucault gondolkodásának egyik fontos iránya a cinizmus, mint a *parrësia* minden figyelmet megérdemlő esetével foglalkozik, és figyeljük meg, hogyan beszél a jelenségről: „Az élet választása, mint az igazság botránya...az igazság látható színházának története“.²² Ha már a filozófia felől értékeljük a *parrësia* fogalmát, úgy hogyan lehetséges, hogy a cinikus, aki ott van az intézmények peremén, mégiscsak a filozófia leghitelesebb aktusát testesíti meg? Aztán Foucault úgy

¹⁹ Ezt Sharpe is előlegezi (ibid.), de nem jelzi, hogy erre Foucault is utal.

²⁰ Le gouvernement.... ibid. 64.

²¹ Le courage, ibid. 65.

²² Ibid. 168.

szövi a fonalakat, hogy a cinizmus egybekerül a keresztény aszkézissel, és a szegénység keresztény filozófiájával: a ferencesek és a dominikánusok meghatározó példaként szerepelhetnek. A történeti eszmefuttatás végén pedig, mintegy koronázásként, megjelenik a militáns forradalmár, mint az igazatmondás különleges alakja, aki életét vonja be az igazsággyakorlásba: ő példázza az igazságnak az élet révén történő tanúsítását, a tanúságtételt. Ennek a tanúbizonyságnak az élet az ára. (Érdemes rögzíteni a tényt, hogy Foucault itt fontosnak tartja, hogy szóba hozza a titok vonatkozásrendszerét: nem elemez hosszasan, csak megnyit egy dimenziót, amely kimunkálásra vár, minthogy nem lényegtelen a hazugság történeti aspektusainak szempontjából. A militáns forradalmárnak tudnia kell akár hazugságokkal is körülbástyáznia a titkot, és egyéb esetben is gyakorolnia a titoktartást. Várni kell alkalmasint az igazság megjelenítésével. A titok politikája, a rejtekezés, a visszatartás félelmetes témaköre nyílik meg itt, amely új jelentéssel ruházza fel a hazugság problémáját²³)

Itt már azonban túl vagyunk az *éthosz*, *alétheia*, és a *politeia* harmoniáján. Továbbá, ott vannak egyéb példák is, (ezek specifikusan szerteágazóak Platón filozófiai-politikai ténykedésével kapcsolatban), amelyek újfent azt erősítik meg, hogy hasadnak az említett harmónia keretei: megroppan a *bios theoretikos* és a *bios politikos* közötti koherencia. A filozófia, amelyet az imént az igazmondás paradigmájaként festettünk le, kénytelen megfontolni politikai lehetőségeit, és mérlegelni politikai hatókörét.

Régi kérdéskör bukkan fel itt: *egyfelől* ott van az igazmondás intenciója, *másfelől*, a politika olyan tünetkomplexusai, mint az alakoskodás, a színlelés, a megtévesztés pragmjája, a ravaszság, a titok egész gazdaságtana a hatalommal kapcsolatban, az *arcana imperii*²⁴ hatalmas témaköre. A kreatív hazugság valóságot teremt (emlékezzünk: Ézsau és Jákob, avagy a hazugság konstruktivista értelmezése), és újraírja azt a teret, amelyben a politikai ellenfelek megütköznek egymással.

Aligha kell bizonygatni, hogy mindez kapcsolatban áll a hazugság jelentéseivel. De először hadd lássuk, hogy mit mondhatunk a filozófiáról, amennyiben képtelen, ahogy Foucault is megerősíti egyik elemzésében, meggyőzni a sokaságot, és legfeljebb arra képes, hogy tanácsadóként szolgáljon hercegeknek és fejedelmeknek? Az egyik út az ezoterikus és egzoterikus dimenziók meg gondolása felé vezet bennünket: itt találkozunk Leo Strauss gondolkodásával, akit sokszor vádoltak azzal, hogy a kegyes hazugság értelmezésével,

²³ P. Zagorin: *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., 1990.

²⁴ M. Neocleous: *Imagining the State*, Open University Press, 2003. 61-72. N. Luhmann: *Látom azt amit te nem látsz*, Budapest, Osiris 1999. 160.

és egyáltalán a létrehozott filozófiai okfejtéssel, *avant le lettre*, támpontokat adott Bush, és az amerikai neokonzervativizmus imperialista fellépésének.²⁵ Mint elitárius gondolkodó jogcímmel ruházta fel az „igazság adagolásának” manipulatív műveleteit. Számunkra azonban itt fontos, hogy milyen módon szövődik bele a filozófia e történetbe. Hiszen, Strauss vádolóit azt hánytorgatták fel, hogy a filozófus pozíciója, paradoxális módon, lényegében „posztmodern” minták közelében képzelhető el: Strauss is részt vesz, ugyanis, a hazugságra vonatkozó stigmák eltörlésében. Az igazság *konstrukcióvá* válik, és megszűnik transzcendentális referenciaként létezni, marad, tehát, a teremő erejű hazugság, amely kérkedően felcseréli az igazságot. Mindezt magyarázza a tény, hogy ott van a mélységes kétely az emberek ítélőképességének vonatkozásában, valamint a meggyőződés, hogy az elit ügyködhet a barlangban élő embereket meghatározó képekkel. A filozófus, azzal, hogy igazolta a kegyes hazugságot, nietzscheiánus módon, a hazugsággal helyettesítette a valóságot: politikailag ez a kettős beszédnek felel meg. Ha Plátón bírálható, hogy megengedi az alapítási mítoszt, az alapítás elbeszélését, mint „kalkulatív hazugságot”, amely megerősíti a közösségi kötelekeket, úgy Strausst is elérheti e vád.

Az imént paradoxalitást említettem: ez arra vonatkozott, hogy dacára annak, hogy Strausst, aki hátranyúl, azaz antik és középkori forrásokra támaszkodik, mégis a „posztmodern” relativizmus bűnével vádolják. Azaz, míg egyesek a „posztmodern” bélyegét sütik rá éppen a hazugság kapcsán, addig mások arról értekeznek, hogy, (miközben Strauss a Biblia hellenizációjának nyomait kutatja, és kiélezi Szesztov nevezetes dichotómiáját (Athén vagy Jeruzsálem), valójában szembeszegül a felvilágosodással, és az intranzigens konzervatív ösvényét járja. Végül is mit mondani arról a gondolkodóról, aki azt fontolgatja a modernitás sikertelenségei kapcsán, hogy a felvilágosodás nem egyéb, mint olyan propaganda amely diffamálja az ellenségeit és csalóka reményt fűz a technikai kompetenciákhoz? Vagy hogyan fogjuk értelmezni a filozófust aki a folytonosan intenziválódó modern zsarnokságot vádolja?²⁶

Nem kerülhetjük meg a *nyilvános* és a *titkos* tanítás közötti, ismert, strauss-i megkülönböztetést. Az egzoterikus²⁷ megnyilatkozások, amelyek a nyilvánosságot szólítják meg pacifikálják a filozófia és a társadalom közötti relációt: a filozófus beágyazódik a társadalomba, és megkíméli hallgatóit az

²⁵ S. Drury: *The Political Ideas of Leo Strauss*, Updated Edition, Palgrave, 2005. XIV. XV.

²⁶ L. Strauss: *On Tyranny*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1968. 190. Folytathatnánk: hogyan értékelni a filozófust, aki kifejezi elégedetlenségét Machiavelli kapcsán, mert kiiktatja a Jóval kapcsolatos klasszikus reflexiót? Aki azért támadja Max Weber mert semleges viszonyul a karizmához? A sor folytatható.

²⁷ Historisches Wörterbuch der Philosophie: Exoterisch/esoterisch. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 6320 (vgl. HWPh Bd. 2, S. 865)]

elviselhetetlen, traumatikus, igazságoktól. Lehetséges, hogy a nagy gondolkodók becsapnak bennünket, ha meg is engedik a kellemetlen igazságok áramlását, negatív hősök szájába adják ezen igazságokat, mint az örültek, alkoholisták, bohócok. Ontológiai szakadás van a filozófia és a nem-filozófia között, és nem lehetséges egybeforrasztani a filozófiát és a politikát: a filozófus beszédének mérsékeltnek (*sophrosyne*) és diszkrétnek kell lennie a sokasággal kapcsolatban.²⁸ A gondolkodás félelem nélkül mozog, a mértéktelenség jelenti az erényt esetében, ám a logosz mérsékelt, mert annak kell lennie.

Ott a fonák vonatkozás, hogy soha nem tudjuk, hogy őszinte-e a filozófus, hogy valóban azt a gondolatot képviseli, amelyet gondol, vagy éppenséggel csillapítja-e azokat az eredményeket, amelyekhez eljutott. Ráadásul, ő maga sem lehet biztos abban, hogy őszinte-e (itt már nagyon közel járunk Sartre rosszhiszeműség-fogalmához). Strauss abból indul ki, hogy fennáll a feltártóság olyan módzata amelyet a „becsületes emberek” nem engednek a nyilvánosság elé, mert ez sokak számára óriási megerhelést és problémát okozna: az erosz nyomait követő filozófus, amennyiben leereszkedik a poliszba, úgy le kell, hogy csendesítse hangját, és mérsékelnie kell magát. Itt komolyan veendő a filozófia hasadt jellege: talán Platónnak sikerül, méghozzá különleges helyzetekben, hogy feloldozzon bennünket a kín alól, úgy, hogy egyesíti Szókratészt és Traszümakhoszt. Egyébként a filozófiának meg kell elégednie a vélelem és az episztémé kisarkított kettősségével.

Az anti-historicista Strauss, aki ismételten bíráló alá rendeli a modern gondolkodást, minthogy képtelen gondolni az örökkévalóságot, azt állítja, hogy szembe kell néznünk a nem-véletlenszerű, konstitutív szakadással az aszociális filozófia és a polisz között, ami különösképpen a liberális-demokráciában csúcsosodik ki. Nincs még egy olyan rend amely olyannyira érvényre juttatná a „doxofiliát”, a vélelmek uralmát, és amely ennyire távol tartaná tőlünk az episztémét. Éppen e rendben, ahol nincs cenzúra és virágozik a tolerancia, kerül a felszínre a lehető legerőteljesebben a filozófia performatív helyzete. És itt a legkiélezettebb a kérdés, hogy lehetséges-e a szókratészi *parrësia* és a traszümakhoszi hatalompozitívizmus szintézise.

A filozófia a titokra utaló reflexió azon formája, amely arra figyelmeztet bennünket, hogy fennáll a személyfeletti konstelláció, amely meghaladja illetékességeinket. De nem terel e Strauss bennünket azon pozíció felé, amelyből kiindulva kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy rögzítenünk kell a konzervatívizmus és a filozófia széttrajzolódását? Pontosabban nem vezet-e ben-

²⁸ L. Strauss, What is Political Philosophy, In. *What is Political Philosophy and Other Studies*, Chicago University Press, 1959. 32., M. L. Frazer: Esotericism Ancient and Modern: Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing, *Political Theory*, 2006. 34: 33.

nünket Strauss, tekervényes utakon, a konzervativizmus és a filozófia szakadásához a liberális-politikai rendben? Strauss egy helyen előlegezi, hogy ugyan a filozófia nem változik, funkciói ugyanazok maradnak, ám, változnak az utak, amelyek a filozófiához vezetnek, méghozzá azon akadályokkal együtt amelyek a filozófia előtt merülnek fel. Viszont a filozófia szempontjából konstitutív jellegűek ezek az akadályok. Természetesen a konzervatív gondolkodó, aki kijelenti, hogy szeretné megmenteni a filozófiát (ahogy tanítványai jegyzik, soha nem mondta magáról, hogy filozófus, ami következetes eljárás), és állandóan bírálja a liberális-demokratikus rendet, amikor megszólal, maga is e rend erőforrásait használja. Hogy az ezoterikus-platonista Strauss helyenként úgy utal a filozófiára, mint a némaság/hallgatás aktusára, ezzel a kérdéssel magyarázható. A konzervatív gondolkodó, aki az erosz jegye alatt formálja filozófiáját, azt kockáztatja, hogy a skizofréniát gyakorolja: két hang hordozója lesz, amelyeket nem lehet kimondani ugyanabban a pillanatban.

Ugyanakkor, ha figyelembe vesszük a Straussra mutató vádakat, akkor néhány érvet még meg kell fontolnunk. Ugyanis azt idéztük feljebb, hogy a kegyes hazugság nevében, amely aládúcolja a politikai közösséget, Strauss az igazságot a „konstrukció” szerepére szállítja le. Ha így van, akkor a „posztmodern konzervatív” szerepében kell tetszelegnie. De legalábbis fel kell tennünk a kérdést, hogy a kegyes hazugság, a platóni *pseudos* kiegyenlíthető-e, minden kérdőjel nélkül, a „posztmodern” relativizmussal, ahogy ezt Strauss egyes bírálói sugallják. A *pseudos* fikciót jelöl,²⁹ de kérdés, hogy a teremtő mítosszal kapcsolatos „konstitutív illúzió” a „hazugság” értelmében értendő-e. Itt inkább arról van szó, hogy mennyi igazságot visel el az ember, anélkül, hogy megamisítaná az igazságot, és Strauss-t lehet olvasni ezen mozzanat felől. Aztán, Platón ellenfelei nem a hazugságot gyakorló emberek, hanem a filozófiát mímelő szofisták, akik sorjazzák a látszatfenoménákat: „amikor Platón megkülönbözteti a filozófiai igazságot a sokaság ügyeitől, akkor az igazság nem a hazugsággal áll ellentétben. Ez a *doxa*...”³⁰ Azt valóban mérlegelni kell, hogy a posztmodernnek vannak-e olyan ágazatai, amelyek belekerültek a relativizmus hínárjába, és amelyek ennél fogva lehetetlenítik, hogy az igazság kérdése jusson érvényre. Aki a relativizmust, és a tűnékeny ironiát vezérlő elvként,

²⁹ Sharp, *ibid.*, 96. A. Melberg, *Theory of Mimesis*, Cambridge, 1995. 13. Lewis azt a kérdést feszegeti, hogy fennáll az író és a közönség között a hallgatólagos egyezség, hogy a fikció illúzió. Működik a képlet. De: egyfelől ott van a szituáció, hogy színleljük azt, hogy a fikció valóság, azaz feltesszük, hogy a fikció a valóság helyett létezik. Másfelől, hogyan különböztetjük meg, a színlelést és a színlelés színlelését? D. K. Lewis: *Truth in Fiction*; In: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford: Oxford, University Press 1983. 23. V. ö. J.-P. Dupuy and M. Anspach, *The Self-Deconstruction of Convention*, *SubStance*, Vol. 23, No. 2, Issue 74.

³⁰ *Ibid.* S. Rosen, *Plato's Republic*, Yale University Press, 2005. 113.

valamint a szabadság zálogaként fogadja le, vagy azt állítja, hogy az igazság nem más, mint a látszat végtelenbe mutató játéka, a látszatszálak összefonódása, az valószínűleg ide tartozik. De kétséges, hogy ezt leírhatjuk a *pseudos* fogalmával, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy vannak Strauss-nak olyan kritikusai, akik a konzervatív filozófust tartják felelősnek, hogy a neokonzervativizmusban a „politika kiegyenlítődött a hazugsággal, és, hogy a politika mindenütt jelenlevővé vált”.³¹ (ez a megállapítás nagyon hasonul ahhoz a vulgáris viszonyuláshoz, amely Machiavelli-t szoktak illetni: a politika nem egyéb, mint hazugság, és megtévesztés: soha nem lehet benne bízni a politika képviselőiben)

Am ahhoz, hogy ítélkezzünk a neokonzervativizmus teljesítményei felett, szükséges, hogy működtessük az *ideológia* fogalmát, amely révén betekinthe-tünk abba a társadalmi erőterbe, amelyben a politikai teljesítmények formálódnak. Minden komolyabb elemző aláhúzza, hogy az ideológia nem szemfényvesztés, mágia, hanem reflektált, és koordináló eszmerendszer, amely a szerkezetileg meghatározott modern társadalomból bontakozik ki, annak érdekvonatkozásait, hatalmi aspektusait artikulálja. Ezért válik moralisztikussá a hazugságra való túlfűtött hivatkozás,³² amely mellőzi a szerkezeti determinációkat és nem veszi figyelembe a társadalmi okokat, amelyek egyénfeletti jellegűek (amikor Marx azt mondja, hogy a kapitalizmusban nem „hazugság”, hogy az emberek szabadok és egyenlőek, akkor pontosan ezt a moralizációt utasítja el, mint terméketlen moralisztikus reakciót). Ez nem jelenti a hazugság jelentőségének elapadását, hanem társadalmi kontextualizálását feltételezi: az ideológia, mindig egyszerre igaz és hamis,³³ egyszerre céloz meg valamilyen igazságtartalmat, és foglal magában hazugságot. Úgy gondolom, hogy az igazság politikájának elengedhetetlen része, hogy szembenézzen az ideológia továbbélésével, egyébként elkerülhetetlen a veszély, hogy, a leleplezés hübrisztét gyakorló erkölcsöcsőzként, örökösen azt kiáltsa „hazugság”.

* * *

³¹ Drury, *ibid.*

³² Sharpe, *ibid.* azt boncolgatja, hogy vajon az az állítás, hogy „Saddam Hussein tömegfegyverekkel rendelkezett” pusztá hazugságnak nevezhető-e? (pontosabban, ő ezen állítás megismétlőivel foglalkozik) Hiszen ez az állítás, amint tudjuk, *casus bellum*-ként szolgált. Sharpe helyénvalóan veti el a pusztá hazugságra utaló kritikákat. Úgy vélem, hogy csak akkor értelmezhető következetesen a történet, ha bevonjuk az ideológia fogalmát a játéktérbe.

³³ P. Macherey: *Idéologie: le mot, l'idée, la chose*, *Methodos*, 8, 2008. R. Jaeggi, Was ist Ideologiekritik?, In: *Was ist Kritik?*, Hrsg. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2009. 266.

A *parrësia* távlatából vezet egy másik út is, nevezetesen Hannah Arendt okfejtései felé.³⁴ Ráadásul, Arendt is, nyilván nem véletlenül, szót ejt az igazatmondóról³⁵ („*truth-teller*“). Ez a szereplő szükségképpen meg kellett, hogy jelenjen az arendt-i porondon. Arendt kapcsolatba hozható Foucault-val és Strauss-szal: mindegyikük, ha merőben másfajta módon is, de a filozófia és a politika szétraajzolódására reflektálnak, és ennek alapján jelenik meg a hazugság problematikuma esetükben. Nem felejtjük, ugyanis, hogy Arendt jellegzetesen úgy szól a kérdéstről, hogy az igazságnak „despotikus” ereje van, kényszerít az elfogadásra, még a „tényszerű igazság” is rendelkezik ezen jelleggel – teszi mindezt az *emberközöttiségnek teret adó politika szemszögéből*. Fennáll az igazatmondó és a politika feszültsége itt is, ennél fogva, alkalomadtán erőteljes az ellentmondás a politika és a filozófia között.

Arendt a képzet munkájára utal: a tevékenység általa csodált lehetősége, mármint, az új teremtetése, föltételezi, hogy a fennálló lehetne másmilyen is, ahhoz képes amilyen. Ezzel egybefonódik a dolgok állapotának megváltoztatására irányuló intenció, lényegében a cselekvésre utaló képesség egybetömörül a „faktikus igazság deliberatív tagadásával”. Megnyílik a hazugság és képzelet, a hazugság és a cselekvés hatalmas kérdésköre. Arendt sok mondatában tetten érhető a konstruktivista beállítottság, a hazugság gyakorlója „meg akarja változtatni a világot”, „arra irányul, hogy másfajta irányt szabjon a fennálló létezőknek az eddig létező orientációhoz képest”: ezek félreérthetetlen jelzetek, és nem utolsósorban a szerzőnek a gyakorlati filozófiára vonatkozó utaltságáról adnak hírt. Míg más gondolkodók meg vannak győződve arról hogy a tudathoz tartozik a hazugság praxisa, minthogy a tudat mérlegeli a felemelkedést és a bukást,³⁶ vagy azt állítják, hogy a hazugságot a tudás, öntudat és a hazugságra vonatkozó képesség viszonylataiban kell keresnünk, addig itt a hazugság lehetősége azáltal adott, hogy fennáll a cselekvést meghatározó kapacitás. Elvégre Platón is a hazugságot egyfajta hatalomhoz köti: hatalommal kell bírni a hazugsághoz, benne a tudás és a hatalom összjátéka nyilvánul meg. Arendt kihúzza a moralitás fullánkját a hazugság tartományából, és a *kontingencia*, a *kontingens tények* birodalmához köti. A „tények” nem jelentenek sohasem inherens szükségszerűséget, hiszen *lehetne másképpen is*. Ezért a tények nem kényszerítő erejűek, nem bírnak erőteljesebb evidenciával, mint a vélelem, sőt, mi több, a vonatkozó

³⁴ H. Arendt, Truth and Politics' In. *The Portable Hannah Arendt*, Ed. by Peter Baehr. London, Penguin 2000., H. Arendt: Lying and Politics: Reflections on the Pentagon Papers, In. *Crises of the Republic* London, Penguin, 1971.

³⁵ Erről, M. Jay: *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics*, University of Virginia Press, 2010.

³⁶ V. Jankélévitch: *Traité des vertus II, Les vertus et l'amour*, vol. 1, Bordas, 1970. Flammarion, 1986. 182.

tanúságtételeket is áthatja a bizonytalanság. Egy lyotard-i³⁷ („*différend*”) színezetű okfejtésben arról olvashatunk, hogy a tanúsított faktikus vonatkozások, a tanúság³⁸ (pl. a szenvedés kapcsán), is csupán annyira bizonyulnak elfogadottnak, amennyire a hazugság által konstruált valóság.³⁹ Ezért kerülhetnek konkurens viszonyban egymással. Ami jelzi a valóság törekeny szerkezetét, a kétely újra és újra meglendülő vitalitását, ami egybeforrhat a változtatás aktusával.

A jelen és a jövő közötti összefüggést az ígélet keretezi be, így az ígérete aktusát végrehajtó politikus szükségszerű szereplő a politika katalógusában. Közben, arról kell elmélnünk, hogy a hazugság mily könnyedén talál utat magának, ha éppen úgy tetszik, létezik a hazugság, a ravaszság elviselhetetlen könnyedsége. Hiába protestálunk észérvek segítségével, ugyanis a hazugság („soha”!) nem mond ellent az észnek, hovatovább, a hazugság gyakorlója előnyben van a nyilvánossággal szemben, a szociológia pallérozott nyelvén azt mondhatnánk, hogy a hazugság alanya behozhatatlan *többlettel* rendelkezik a kommunikatív tőkét illetően: „a hazugság több plauzibilitással, és nagyobb erővel rendelkezik, mint a valóság az észhez való odafordulásban...a hazugság gyakorlója figyelmesen készíti elő a nyilvános fogyasztásra szánt elbeszéléseit, amelyek hitelesekké válnak, ellentétben a nyers valósággal, amely lépten-nyomon meglepetésszerű eseményekkel szembesít bennünket, miközben ezekre nem vagyunk felkészülve”.⁴⁰ A hazugság meggyőzően szólíthatja meg az észet, a valóság viszont a kontingenciák által determinált.

Hadd tegyem hozzá, hogy még ha meggyőző is Arendt elemzése, hozzá kell adnunk egy reflexív csavart is az analízishez. Mert meg kell látnunk a hazugság *immanens* pozícióját az igazság kapcsán, a hazugság eredendő gyengeségét. Amikor a „hazugság igazságáról”,⁴¹ vagy az „őszinte hazugság”⁴² koncepcióiról beszélnek, akkor erre kell gondolnunk. A hazugság ugyanis csak úgy léphet fel önérvényesítő erőként, hogy rejtje önmagát, vagyis *igazságként* mutatja be magát. Azok a szemantikai aktusok, amelyek a fikció⁴³ erejével

³⁷ Vagy egy igazságtalanság áldozata vagyunk, vagy nem vagyunk áldozatok. Ha nem vagyunk áldozatok, ám ha az állítjuk, hogy azok vagyunk, úgy hazudunk – ezt állítja Lyotard.

³⁸ Derrida: *Without Alibi*, ed. Peggy Kamuf, Stanford 2002.

³⁹ Derrida foglalkozik behatóan a performatív és a konstatív aktusok mibenlétével a hazugság kapcsán.

⁴⁰ Lying..., *ibid.* 7.

⁴¹ Lásd a 2. jegyzetet.

⁴² J. Derrida, *ibid.*

⁴³ Meinong hangsúlyozta a hazugság és a fikció ezen különbségét, Meinong, Alexius (1902), *Ueber Annahmen*, Leipzig, Barth. (1983), *On Assumptions*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

lépnek fel, nem tekinthetők hazugságnak, amennyiben nem létezik az igazságra vonatkozó pretenziójuk. Voltaképpen az igazság erejét jeleníti meg a tény, hogy a hazugságnak szüksége van arra, hogy kölcsönözze az igazságot a fellépéséhez. Parafrázálva a régi maximát: a hazugságnak mindig bókólnia kell az igazság előtt annak érdekében, hogy érvényesítse magát. Hozzáfüzöm, azonban, hogy bizonyos mondatokban Arendt is világosan jelzi, hogy fennáll az igazság primátusa a hazugsággal szemben, azaz, az iménti beavatkozásom csupán kiegészítés, és nem kritika kívánt lenni. Mert Arendt abban a konstellációban pillantja meg az igazság „kitörölhetetlen” elsőbbségét a hazugsággal szemben (még akkor is így kell gondolkodnunk, ha nem az igazság van „fölényben” a közéletben!), hogy a hazugság véghezvivőjének valamilyen módon *tudnia kell az igazságot*, amelyet el kell rejtene. Csak így lehetséges a *deliberative* véghezvitt elrejtés. Csak így lehetséges kiaknázni a hazugság által támasztott kommunikatív fölényt.

Arendt megannyi kijelentése olvasható Sartre felől, amúgy sem véletlen, hogy hivatkozik a francia filozófusra. Például ott van az állítás, amely fontos helyet foglal el az érvelésben: „... a hazugság lényegéből következik, hogy aki hazudik, teljesen tisztában van az igazsággal, amit elrejt. Nem hazudunk akkor, amikor valamit nem tudunk ... a hazugság révén a tudat kinyilvánítja, hogy természete szerint a *másik elől elrejtve* létezik, előnyt kovácsol az én és a másik énje közötti ontológiai dualitásból”⁴⁴ Meghatározott különbségek nyílnak meg viszont az önmagunkra irányuló hazugság és az önmegtévesztés jelenségének értelmezésében. Sartre erőteljes választóvonalat húz a hazugság és az önmegtévesztés között, voltaképpen csak az utolsó igényel különös ontológiai megalapozást, a hazugság „normális jelensége annak, amit Heidegger *Mit-Sein*-nek nevez”⁴⁵ - az analitikus filozófia jó néhány képviselője rendelte bíráló alá ezt a megfontolást, jelezvén, hogy a hazugság és azon állapot között, amikor az ember saját maga esik áldozatul önnön hazugságának nagyon sok átmeneti stáció létezik és ezeket érdemes figyelmesen elemezni. Elképzelhető, ugyanis, hogy valaki egyszerre állítsa, hogy valami p és nem-p.⁴⁶

⁴⁴ Sartre, *ibid.*, 85. 86.

⁴⁵ Ez fontos tény, mármint bevezetni a *Mit-sein*-t a hazugság témakörébe. Talán ideírható: egy teljesen más szempontból, de René Girard azzal a megokolással vonta bíráló alá a „szuprahumán,” magányos hős romantikus vonatkozású hazugságát, hogy mindig fennáll a Másik, és a Harmadik, azaz a *Mit-sein*-ben kibomló interszubbektivitás.

⁴⁶ D. Davidson: Deception and Division, J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge, 1986. Davidson az intenció megkétszereződéséről beszél, először ott van az intenció, amely a csalásra vonatkozik, aztán ott van az intenció, hogy elrejtjük a csalásra utaló intenciót, v.ö. J. P. Dupuy: Not to know what one knows: some paradoxes of self-deception, *Diogenes*, 1995. 169. Sartre is elfogadhatná, hogy mindig létezik ama meta-intenció, miszerint el kell rejtene a megtévesztésre irányuló szándékot.

Arendt az önmegtévesztés kapcsán azt hangsúlyozza, hogy az önmegtévesztés esetén is érvényes az igaz és a hamis, a „tény” és a „fantázia” között húzódó szétválasztódás. Igaz, Sartre esetében is felmerül, hogy az embernek pontosan ismernie kell az igazságot, annak érdekében, hogy elrejtse önmaga előtt. Hogyan téveszthetné meg az ember magát, ha nem lenne már előzetesen tisztában azzal az igazsággal, amelyet elrejtteni szándékozik – önmagától? Hogyan mehetne végbe az önmegtévesztés, ha nem létezne előzetesen a megtévesztés egyfajta tervezete? Arendt úgy gondolja, hogy az önmegtévesztés különlegesen veszélyterhes a politikában: az önmegtévesztés alanya nem csak a megcímzett közönséggel veszíti el a kapcsolatokat, hanem szétzilálódik a „valósággal való kapcsolata”, amely továbbra is átfogja őt – a megtévesztő kivonhatja ugyan „szellemét” a „valóságból”, ám testét nem. Valójában, azt helyezi előtérbe, hogy a sikeres hazugságyakorlás bizonyos szintjén meg kell, hogy jelenjen az önmegtévesztés is. Minél sikeresebb a hazugság, annál valószínűbb, hogy a hazugság alanya önmagát is megtéveszti, azaz, hogy önmagára is hat: Arendt szemei előtt a „totalitarizmus” példája lebeg, amelynek kapcsán mintaszerűen érvényre lehet juttatni a hazugság és az önhazugság ezen relációját. És az a tény is lényegesnek bizonyul, hogy a „tökéletesen” demokratikus rendben a hazugság nem lenne lehetséges önmegtévesztés nélkül, vagyis, csak az önhazugság árán lehetséges másokat rászedni.

Arendtet, mindenesetre, nem kell a relativizáció címszava alá rendelni, bár erre is akadt már példa. (Elvégre a „posztmodern” teljesítményeit figyelembe vevő értelmezők is szívesen idézik azon gondolatait, amelyek óva intenek attól, hogy belekapaszkodjunk az igazatmondás „szakrális imperatívusába”: és kedvelik azt a gondolatot is, amely a filozófus fölérendelt pozíciójához rendel kritikai megjegyzéseket, utalván az igazatmondó, monologikus, aktusában rejlő „erőszakte” vonatkozásokra⁴⁷) Hiszen van határa a hazugság végtelenségének, ami egyet jelent azzal, hogy a hazugság kezd kontraproduktívvá válni a hatalom szempontjából. Ezen korlát akkor bukkan fel, amikor elmosódik az elválasztóvonal az igaz és a hamis között: Arendt úgy fogalmaz, hogy ez a szituáció abban a pillanatban áll be, amikor az emberek kénytelenek eltekinteni az igaz és a hamis közötti különbségtől, méghozzá annak érdekében, hogy fenntartsák magukat. Az igazság elillan a közéletből, ezzel eltűnik az a tényező, amely egyébiránt szilárdságot hivatott nyújtani a folyékony, az örökös változékonyságban levő emberi állapot feltételei között.

Figyelemreméltó, hogy az iménti okfejtés az igazság eltűnéséről a közéletben abban a szöveggörnyezetben hangzik el, amelyben a „totalitarizmus”

⁴⁷ Egy ellenpélda, amely Arendtet is az anti-platonisztikus orientáció, a transzcendentális-plurális vélelmek támogatásának bűnében marasztalja el, A. Badiou: *Contre la philosophie politique*, In: *Abrégé de métapolitique*, Paris 1998. 22.

terminus jelenik meg a színen. Amint tudjuk, Arendt külön könyvet szentelt a témának, és amennyiben a hazugság távlatában szólnak a „totalitarizmusról”, úgy mi sem lenne könnyebb, mint tovább folytatni a sort, és az említett terminus kapcsán egyéb gondolkodókat felvonultatni (Kolakowski, például, a rá jellemző módon a „totalitarizmusban” megnyilvánuló hazugság erőeiről ír, miközben a totális hazugság képét tartja szemei előtt⁴⁸ de, Adorno is megemlíthető itt, noha a frankfurti filozófus Kolakowskihoz képest homlok-egyenest ellenkező perspektívából szól: a hazugság eltűnt a XX. században, mert mindenre kiterjedt).

Nem maradt-e azonban függőben ezzel a „deliberatív” hazugság pozíciója a „nem-totalitáriánus” világban, amely lényegében Arendt reflexióinak a tárgya? Nem vagyunk-e így tanácstalanok azzal a világgal kapcsolatban, amelyről idevágó tanulmányai szólnak (a „Pentagon-papers” Vietnamból) és amelyben a fogyasztás szférájából hozott irányelvek szabják meg a közszférát, érvényre juttatva a reklám, a marketing („*public relations*”) normáihoz igazodó eljárásokat? Mi van akkor ha az igazság és a hazugság közötti határvonalak elmosódása egyaránt fenyegeti a „nem-totalitáriánus” világot is? Amelyről éppen Arendt egyik értő elemzője, Sheldon Wolin, írt messzire mutató elemzést, különös fontosságot tulajdonítva a hazugságnak, mint konstitutív tényezőnek a kortárs társadalomban (figyeljünk a meghatározására: a hazugság az öngazgatás esélyeit teszi lehetetlenné)? És amely kapcsán ugyanezen szerző a „fordított totalitarizmus” jelzetével él, utalva arra, hogy immáron nem a klasszikus „totalitarizmust” kell felidézni, hanem ki kell dolgozni a „totalitarizmus” újfajta fogalmát?⁴⁹

Arendt-tel újragondolhatjuk azt a teoretikus beállítottságot, amely nem-historicista jellegű, ám érzékenységet tanúsít a történelmi dinamikával kapcsolatban. A „totalitarizmus” elemzése itt ugyanis annyiban releváns, hogy egyáltalán a modern lehetőségekre vet fényt: míg a premodern hazugság lényege a rejtés, addig a modern hazugsággepezet romboló erejű, ugyanis a szétverés-

⁴⁸ Ismételjük meg azért: ha már a „totalitarizmus” standard eseteit vizsgáljuk, úgy ne felejtjük: a sztálinizmus kényszerül hazugságra, hiszen széthajlik esetében a doktrína és a nevében követett gyakorlat, a náciizmus/fasizmus esetében viszont a gyakorlat követi a doktrínát. Utóbbi azt teszi, amit a náci mondta/előlegezte. Nem kell hazudni, ami mindig kockázatos. Nincs szükség (legalábbis szisztematikus) hazugságra a hatalom fenntartása céljából.

⁴⁹ Ezt csak a demokratikus partícipáció jegyében lehet mondani. S. Wolin: *Democracy Incorporated, Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, 2008. Wolin kritikája, persze egy adott esetet, az amerikaiakat vizsgálja, de a hatósugar messzire terjed. A szerző Reagan uralkodásától datálja a szisztematikus hazugság meglétét. Nem nehéz megtalálni a fonalat, amely összekötheti Arendt és Wolin analíziseit: ennek hozadéka, hogy foglalkoznunk kell a „nem-totalitárius világ” hazugságlogikájával.

ben mutatkozik meg sajátossága, itt már nem a nyomok eltüntetése, a szimptomák rejtése, hanem az igazság és a hazugság közötti falak destrukciója a lényeg. Így Arendt.

És ha már elérkeztünk a történelmi aspektusokig, akkor legalább jeleznünk kell a tényt: a modern ésszerűség kibomlása a hazugságot megváltozott kontextusba helyezte. Adorno és Horkheimer, emlékeztünk, az instrumentális ésszerűség felívelésének bemutatását Odüsszeusz megtervezett furfangos viselkedésével kezdik: ott rejlik a természet feletti uralom magja. Majd tetten érik a felvilágosodást, mint a „tömegek becsapását”. A stratégiai racionalitásban megannyi tendencia kereszteződik. Nem egyéb, mint az emberközi viszonylatokra kiszélesített eszközszerű racionalitás. Megalapozódik a stratégiai perspektívába helyezett alanyiség, aki elsajátítja a valóságot, és maga előtt nem lát egyebet, mint uralmának tárgyait. A stratégiai szubjektivitás uralja a világot amely fellépése szempontjából erőforráshalmazt jelent. Foucault sokat emlegetett hatalomelemzése, amely a befolyásolás reflexív fogalmát tartalmazza, lényegében a kiterjedt stratégiai racionalitás távlatából érthető meg – amely az emberközöttiség feltételeit határozza meg. A világ instrumentális-rationális kezelése magában foglalja a másik ember eszközszerepét: a másik ember annyiban létezik, amennyiben a manipuláció tárgyává tehető. Az elkülönülő stratégiai racionalitás újszerű perspektívákat nyit a titoktartás, ravaszkodás, rászedés, valójában normalizált, aspektusai számára. Hiszen a hazugság, a rejtekezés, a színlelés, az alakoskodás, majd a piaci furfang kompetitív előnyt jelentenek, ahogy ezt a „hazugság evolúciójával” foglalkozó kommentátorok megfigyelték.⁵⁰ Aztán ott van a(z) (objektív) látszat óriási problémaköre: nem véletlen, hogy a modern gondolkodás elképzelhetetlen a látszat rendszeres értelmezése nélkül. Mert nem ragadható meg az igazság közvetlenül: a vonatkozó út eleve közvetett, hovatovább, fennáll a látszat konstitutív szerepe. A hazugságot nem lehetséges taglalni, amennyiben nem tanúsítunk érzékenységet a teremtő erejű látszattal kapcsolatban.

Nem érdemes mindezt a moralitás területeire szorítani, hiszen szerkezeti determinációkról van szó: úgy látszik, hogy a konkurenciaharcok kiéleződésével számítani kell a hazugság intenzívebb térhódítására is: aki átláthatóvá válik, vesztesre van ítélve.⁵¹ *A hazugság az e harcokban alkalmazott eszközök pacifikált változatát képviseli*, még ha ez azt is jelenti, hogy a végtelenségig lehet vitatkozni az ebből fakadó morális problematikáról, és az erkölcsnek a modernitás újrászabott életéhez való igazodásáról. A hazugság lehetősége feletti rendelkezés nélkül aligha lehet elképzelni a modernitásban gyűrűződő

⁵⁰ D. L. Smith: *Why We Lie, The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind*, New York, St. Martin's Press 2004.

⁵¹ D. Collins, *Lies and Capitalism, Business Ethics Quarterly*, 2007. Vol. 17, 565–574.

individualizációt.⁵² Itt ismételten arra a lehetőségre bukkanunk rá, hogy a hazugság elviselhetetlenül könnyen történik. Folytonosan remeg az igazság és hazugság közötti határvonal.

Arendt csupán a politika vonatkozásában világít rá a hazugság alakulás-folyamataira,⁵³ ez azonban nem bizonyul elegendőnek: a modernitás szerkezeti meghatározásainak megfelelően a hazugság politikai-gazdaságtani kontextusáról kellene beszélni. A hazugság stratégiai szerepköre folytonosan nő.⁵⁴ Hogy a (viszonylagosan) elkülönült gazdaság, az önállósuló piaci verseny tárháza a szisztematikusan ismétlődő hazugságoknak, az az utóbbi kirobbanó skandallumok (mondjuk a „kreatív könyvelés”⁵⁵, vagy a pénzügyi piacokkal kapcsolatos információkra utaló megtévesztések praxisa⁵⁶) kapcsán újra napvilágra kerül, noha nem pillanatnyi tendenciákról van szó.⁵⁷ Ezért a „kettős bizalmatlanság a hagyományos kultúrával mint ideológiával szemben összekeveredik az iparosított kultúra mint csalás iránti bizalmatlansággal”.⁵⁸

* * *

A sokszor hallott és sokféle helyzetben forgatott, általam is szóba hozott, konstelláció, mármint „keresztülhazudni magunkat az igazsággig”⁵⁹ elemezhetetlen ha nem vesszük figyelembe az ideológia működését. Hisz a hazugság, mint *közvetítő kapocs* az igazság vonatkozásában, a „kegyes politikai hazugság”, azon a feltevésen alapul, hogy a rosszból jó következik. Az ideológia

⁵² Luhmann, *ibid.*, 160.

⁵³ Nem nehéz kitalálni, hogy Arendt eszmefuttatásaiból levezethető a közép-keleti európai bizalmatlanság mindenfajta politika iránt, és az a gyanúper, hogy a politikában mozgó emberek eleve hazudnak.

⁵⁴ V. Crawford: Lying for Strategic Advantage: Rational and Boundedly Rational Misrepresentation of Intentions, *The American Economic Review*, 2003. march.

⁵⁵ P. Krugman, Reckonings: Truth and Lies. *New York Times*, August 28, 2001. A15.

⁵⁶ R. Benabou and Laroque, G.: Using Privileged Information to Manipulate Markets: Insiders, Gurus, and Credibility, *Quarterly Journal of Economics*, August 1992. 107 (3), 921–58.

⁵⁷ D. Boje, Enron: Postmodern Capitalism, and Answerability: introduction to the Enron Special Issue, Tamara, *Journal of Postmodern Organisation Science*, 2005. 3. R. Jaeggi, Die Zeit der universellen Käuflichkeit, *POLar*, 2013. 15.

⁵⁸ T. Adorno, M. Horkheimer: *A felvilágosodás dialektikája*, Budapest 1990. 193.

⁵⁹ A nyugati hatalmak beavatkozásai, az emberi jogok védelmében, kétségkívül magukon viselik e konstelláció nyomait. Létező problémákat világítanak meg, ám rejtik a beavatkozás valódi okait, a gazdasági érdekeltséget. Macherey, *ibid.* Persze nem véletlenül emlékeztünk itt Lukács György gondolatmenetétére („A bolsevizmus, mint erkölcsi dilemma”), és Razumihin kijelentésére. De ezzel még véletlenül sem kívánom kiegészíteni a különféle helyzeteket, nem szeretnék nivellálni: a lukácsi-razumihini szituáció nélkülözi a cinizmus elemeit, ott az elnyomás megismétlődésére, ha úgy tetszik, az ideológiai kontinuuus működésére (Lukács) vonatkozó kétely/félelem mozgatja a gondolkodást, és az emancipáció tragikumát mutatja meg.

megnyilvánulása elképzelhetetlen a „keresztülhazudjuk magunkat az igazsághoz” eseményei nélkül. És az ideológia nélkül nem tudunk hozzáférni a hazugság, és az önmegtévesztés *kollektív* formáihoz sem. Az antropológia vagy akár más diszciplínák is rengeteg adalékkal szolgálnak a kérdéskörrel kapcsolatban.⁶⁰

Foucault, az ideológiával kapcsolatos idegenkedése okán, keveset segíthet nekünk itt: de azon törekvése, hogy a *parrésia* fogalmát azon szubjektív pozíció felől értelmezze („szubjektív-igazság”, a szubjektív *objektív* „bevésődése” az igazságba), amelyet egy megnyilvánulás mindig implikál, továbbra is mérvadó. Itt nem a „mit”-re, hanem a „hogyan”-ra helyeződik a hangsúly. Nem az a lényeg, hogy mi a tartalma, hanem, hogy milyen módon közvetíti e tartalmat, hogy milyen módon jelenik meg számunkra ez a szubjektív implikáltság.

⁶⁰ Ilyen pl. a nyilvános titok paradoxona, Dupuy, *ibid.* 59.

A POLITIKAI HAZUGSÁGOKRÓL¹

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

Azon állítások bizonyítására, hogy a politika az igazság elrejtésének különösen alkalmas és változatos terepe, illetve, hogy a politika szereplői mindig is erős vonzalmat tápláltak a hazugságok iránt, aligha kell hosszan példákat sorolnom vagy kimerítő fejtegetésekbe bocsátkoznom. Az, hogy a politika és a hazugság viszonya első látásra ilyen magától értetődőnek tűnik, nem jelenti azonban azt, hogy a kérdés ne lenne érdekes normatív és analitikus szempontból egyaránt. De mi teszi a hazugságot politikai szempontból érdekessé és különlegessé? Van-e a politikai hazugságnak valamilyen sajátos vonása? Milyen körülmények között engedhető meg a hazugság a politikában, és milyen következményekkel jár arra nézve?

Ha a politika, vagy általában a politikai gondolkodás történetén végigtekintünk, akkor nyugodtan kijelenthetjük, hogy az igazmondás soha sem tartozott a politikai erények közé. A politikában, ahol a meggyőzés és a befolyásolás megnyitja az utat a cselekvés előtt, ott az igazságnak és hazugságnak különösen nagy szerepe van. A politika célja általánosságban véve az, hogy magának nagyobb mozgásteret teremtsen, és ennek instrumentáriumai mindig is igen változatosok voltak. Ezt a tényt azonban nem intézhetjük el azzal, hogy a politikában hazudni szoktak, ugyanis a hazugság a politikában az igazság elrejtésének csak egyik, jóllehet eminens formája. Az elhallgatás és titoktartás, elterelés és magyarázkodás, hírbehozás és inszINUÁCIÓ, eufemizálás és túlzás mind az igazság elrejtésének formái, amelyek rokonságot mutatnak, de nem azonosak a hazugsággal. Az, hogy a politikában a valóság és a beszéd között gyakran ellentét vagy legalábbis eltérés van, nem jelenti azt, hogy itt kizárólag hazugságról van szó. A politika szereplői általában veszik maguknak a jogot, hogy ne mondjanak igazat, úgy vélik, sem nem hasznos, sem igény nincs rá, hogy minden körülmények között ezt tegyék. Az igazmondás ebben az esetben sokkal inkább egy stratégiai kalkulusnak van alávetve, amelynek alapján az igazság kimondásának és elrejtésének kizárólag instrumentális jellege van. Nem azért mondanak igazat, mert igaz, és igazat mondani mindenkor kötelesség, hanem azért, mert adott helyzetben ez szolgálja jobban az érdekeket, éppen úgy, ahogyan más esetekben az igazság elrejtése vagy a hazugság. Igazság és nem igazság között ez a használat tehát nem tesz különbséget.

¹ A tanulmány bővebb változata megjelent a „*Politica philosophiai okoskodás*” – Politikai nyelvek és történeti kontextusok a középkortól a 20. századig című kötetben, Szerk. Fazakas – Miru – Velkey, Debreceni Egyetem Történelmi Intéze 2014.

Önmagában egy tény kimondása a politikában jelentőség és jelentés nélküli, sokkal fontosabb ennél, hogy milyen összefüggésben jelenik meg, illetve milyen értelmezési környezetbe kerül bele, de az, hogy a tényeken mindenkor vitatkoznak, nem az igazságvágy ellen szól, hanem éppen mellette, ezért alapvetően meghatározza a politika igazságához és hazugságához való viszonyát.

PLATÓN ÉS MACHIAVELLI A POLITIKAI HAZUGSÁGRÓL

A hazugság, ha triviális értelemben használjuk, akkor nem más, mint mások félrevezetése érdekében megfogalmazott hamis állítás, de a helyzet a politika és a hazugság viszonyában nem ennyire egyszerű, ezért meg kell azt vizsgálnunk az intenció és a legitimáció szempontjából egyaránt. Mivel ezen a helyen nincs mód valamennyi érvelési árnyalat felsorakoztatására, ezért kénytelen vagyok a politikai hazugsággal kapcsolatos szélsőséges álláspontok felvázolására szorítkozni. Azt, hogy milyen alapon igazolható, és milyen célt szolgál a politikai hazugság, két klasszikus gondolkodó – Platón és Machiavelli – alapján fogom megvizsgálni, akik nemcsak megengedték, de egyenesen szükségesnek tartották a hazugságot a politikában. Azt pedig, hogy miért utasítandó el a hazugság minden formája, és milyen következményekkel jár mindez a politikában, Kant alapján fogom felvázolni.

Platón az elbeszélés két fajtáját különbözteti meg az Államban: az igazat és a hazugot, amely utóbbi szerinte legalább kétféle megítélés alá esik. A költőknek szemére veti és tiltja, a filozófuskirálynak azonban bizonyos esetekben engedélyezi. „[...] Homéroszt és Hésziodoszt nem azért korholja, mert hazudtak, hanem azért, mert nem a megfelelő módon tették. Sőt egyenesen azt állítja, hogy a hazugság bizonyos körülmények között az ember hasznára válik, és hogy az uralkodónak meg kell engedni, hogy polgártársaik javára éljenek vele.”² Ezért különbözteti meg a nemesnek (görögül: *yevvaioc*) mondott hazugságot, annak valamennyi más formájától. Erre az jellemző, hogy nem a politikusi önértéket, a magasabb rendű közérdeket szolgálja, mint a közösség üdve vagy az állam érdeke.

Mindig is voltak olyan hazugságok, amelyek kivételt képeztek a hazugság vonatkozásában általánosnak tekinthető tilalom hatálya alól. Ilyenek voltak a kíméletből és udvariasságból mondott hazugságok éppúgy, mint a szükségből vagy veszély esetén elkövetett hazugságok. Platónnál azonban a hazugságok nem ezekre emlékeztetnek, hanem egyértelműen politikai célt szolgálnak, és mítoszba vagy mesébe ágyazva, az Államban két helyen fordulnak elő. Az első

² Nietzsche, Friedrich: *Retorika*. In. Thomka Beáta (Szerk.): Az irodalom elméletei IV. Pécs 1997. 10.

a fémmítosz, amely szerint a teremítő isten születéskor minden emberbe érdemeinek megfelelő fémet kever: „Szóval ti mind, akik az államban éltek, édestestvérek vagytok, így mondjuk majd nekik a mesét, csak éppen, hogy a titeket formáló isten azokba, akik közületek a vezetésre alkalmasok, születésükkor aranyat kevert, ezért nekik kell legyen a legnagyobb tekintélyük; a segédérőkbe ezüstöt, a földművesekbe és kézművesekbe viszont vasat és bronzot. S mivel mindnyájan rokonok vagytok, általában ugyan önmagatokhoz hasonló ivadékokot fogtok létrehozni; de az is megeshetik, hogy az aranyból esetleg ezüst- vagy az ezüsből aranyivadék származik, és így tovább a többieknél is, egyik a másikból.”³ A második hely a házassági hazugság, amely szerint úgy kell feltüntetni a párválasztást, mintha az isten akaratának megnyilvánulása lenne: „Az eddig elfogadott elvek alapján a legkiválóbb férfiaknak és nőknek minél gyakrabban kell közösülniük, a legsilányabbaknak pedig éppen ellenkezőleg; s az előbbiek gyermekeit föl kell nevelni, az utóbbiakét azonban nem, ha azt akarjuk, hogy a nyáj a legegészségesebb legyen; s mindezen intézkedésekről senkinek sem szabad tudnia, csak a vezetőknél, ha azt akarjuk, hogy az örök nyájában a lehető legkevesebb torzalkodás legyen. [...] Törvényekkel ünnepélyeket kell tehát rendszeresítenünk, amelyeken összehozzuk a leányokat és az ifjakat, s ugyancsak áldozatokat is; [...] a házasságkötések számát pedig a vezetőkre bízuk majd, hogy ők – figyelembe véve a háborúkat, betegségeket s egyéb ilyen körülményeket – a férfilakosság számát ugyanazon a szinten tartsák, s így az állam, hacsak lehetséges, se nagy, se kicsi ne legyen.”⁴ Platón ebben a két esetben nem egyszerűen elfogadhatónak, hanem egyenesen üdvösnek tartja a hazugságokat. Első esetben az a célja, hogy a közösség testvériségét, és ezen keresztül a város egységét minden hierarchia ellenére megalapozza. A második esetben egy eugenikai program alapjait igyekszik megteremteni azzal, hogy szabályozza a párok kiválasztását és szaporodását. A magasabbrendű cél a város-állam egysége és a közösség egészsége, mint a közüdv garanciái, amelyek a hazugságokat igazolják. Platón mindkét esetben különös figyelmet fordít arra, hogy a hazugságok elfogadhatóak legyenek, ezért egy-egy felsőbb instanciát rendel hozzájuk. Előbbiben egy mítoszt idéz fel, amely a földből való születettségre emlékeztet, és a fémeket a polisz klassziszainak felelteti meg, hogy a hazugságot egy jól ismert elképzelésre vezesse vissza. Utóbbiban a teremítő istenre hivatkozik, aki a vak sorssal szemben a párválasztás és pázás véletlenszerűségét akarja minimalizálni. Valójában nem a kijelentések igazságtartalma érdekes, mert egy mítosz vagy egy hit önmagában sem nem hazug,

³ Platón: *Állam*. In. Összes művei. Budapest 1984. 221-224. (414b-415d) Ford. Szabó Miklós

⁴ Platón: *Állam*. 327-328. (459d-460a)

sem nem igaz. Sokkal inkább a félrevezetés szándéka a fontos, amely ugyan ellentétbe kerül a filozófia igazságra való törekvésének kötelességével, de még ennél is magasabb rendűnek számít a filozófuskirály uralmának fenntartása, ezért csakis ő élhet a hazugság eszközével. „[T]ehát ha igaz az, hogy az isteneknek nem hajt hasznát a hazugság, az embereknek azonban, mintegy gyógyszerként, hasznos, akkor nyilvánvaló, hogy alkalmazását az orvosokra kell bízunk [...]”⁵

Mindkét eset azt az érzést akarja kelteni, hogy az esetlegesség kiiktatható a polisz viszonyai közül, így a politika, illetve a közösség viszonyai szükség szerint stabilizálhatóak, és ehhez minden eszköz igénybe vehető. Ez a körülmény teszi nemessé a hazugságot, amely az összetartozást és az engedelmességet szolgálja. Fontos sajátossága, hogy úgy állítják be, mintha ez nem a hazugok, hanem a meghazudtoltak érdekeit szolgálná. Mind szándékát, mind hasznát tekintve altruista, ezért nem okozhat érezhető károkat senkinek. A hazugság ezen formája kizárja, hogy valaki saját javára hazudjon, és elviekben csak a köz hasznára szól az igazmondás kötelességének felfüggesztése.

Machiavelli hazugságai szintén instrumentálisak, de nem közvetlenül a közösség javát szolgálják, hanem az uralom megszerzését és megerősítését, a kormányzás hatékonyságának fokozását, a politikai cselekvés lehetőségeinek kiszélesítését. „A bölcs uralkodó tehát ne legyen szótartó, ha ez a magatartás kárára válik, s ha az okok, melyek miatt ígéretet tett, megszűntek. Ha az emberek jók lennének, ez az elv kárt okozna; de mert gonosz indulatúak, nem tartanák meg adott szavukat veled szemben; így hát neked sem kell megtartanod velük szemben. Különben is a fejedelem mindig talál rá alkalmat, hogy csalárdságát jó színben tüntesse fel.”⁶ Mindez arra utal, hogy Machiavelli nem eleve amorális, hanem a hazugságot is feltételekhez köti, mégpedig egy magasabb érdekhez, az állam és a politika rendjének fenntartásához. Machiavelli is képes megkülönböztetni a jót a rossztól. Tisztában van azzal, hogy a hazugság rossz, de úgy gondolja, hogy a kisebbik rossz, a nagyobbik rossz, a hanyatlás és széthullás megakadályozására. Mindezt pedig az általános emberi gyarlóságra vezeti vissza, amely alapján a hazugság nem egyszerűen cselekvés, hanem válasz erre az antropológiai körülményre. Machiavelli abban lép túl a hagyományos morálon, hogy már nincs meggyőződve arról, hogy a jó szándék önmagában is jó célra vezet. Azt az alapvető kérdést veti fel, hogy nem irányulhat-e a rossz eszköz jó célra, vagy a jó eszköz rossz célra. Machiavelli leszámol ezek kongruenciájának illúziójával, és azt kutatja, hogy milyen feltételek és eszközök szükségesek bizonyos politikai célok eléréséhez.

⁵ Platón: *Állam*. 156. (388b)

⁶ Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem*. In. Machiavelli művei. Budapest 1978. 59. Ford. Lutter Éva

Zárójelbe teszi ugyan az erkölcs kérdését, de mégsem nélkülözi teljesen annak megfontolásait, mivel céljait morálisan támasztja alá. Amíg a célok ilyen módon megalapozottak, addig a hozzá vezető út nélkülözi ezeket az előfeltevéseket. Machiavelli számára a politika nem a cél, hanem az út, ezért az nem az igazságosság területe, hanem a hatalmi vetélkedése, ahol az erkölcsnek csak annyi – jöllehet egyáltalán nem elhanyagolható – jelentősége van, hogy látszatát feltétlenül fenn kell tartani.

Machiavelli szerint a fejedelemnek nem jó tulajdonságokkal kell bírnia, hanem azok látszatát kell fenntartania. Nem szabad elárulnia gyengéit, mert azt ellenfelei azonnal kihasználnák. Úgy gondolta, hogy a fejedelem képmutatása és szöszegése, mint a megtévesztés primér formái, azt a célt szolgálják, hogy a fejedelem cselekvési lehetőségei megsokszorozódjanak, mert minél szélesebb a mozgáster, annál eredményesebb a kormányzása. Ennek során azonban nem csak el kell kerülnie a gonoszság és csalárdság látszatát, hanem egyenesen megbecsülést és bizalmat kell ébresztenie. Machiavelli tökéletesen tisztában van ennek nehézségeivel vagy lehetetlenségével, de nem a fejedelem eszköztárának korlátozásában látja a megoldást, mivel az alattvalók „hálátlanok, ingatagok, színlelők”, hanem abban, hogy minden körülmények között fenntartsa az uralkodásához szükséges tulajdonságok látszatát.⁷

A NEMES HAZUGSÁGOKRÓL

Kétségtelen, hogy a nemes hazugságok igazolásával kapcsolatban több gond is felmerül, amelyek egymással szorosan összefüggenek. Az egyik az, hogy a hazugság lehetősége mindig aszimmetrikusan van elosztva, a másik, hogy a hazugság megalapozásánál lehetetlen éles határt húzni az állítólagos közérdek és a tényleges magánérdek között. Az előbb említett aszimmetria legalább két szempontból fontos. Először is nem abban nyilvánul meg, hogy a hierarchia élén állók hazudnak, az alárendeltek pedig igazat mondanak, hanem sokkal inkább abban, hogy amíg előbbieknél meg van engedve a hazugság, vagy legalábbis az igazat nem mondás, addig utóbbiak számára mindez morálisan és politikailag is tiltott, sőt, azok követelik lehangosabban az igazmondást, akik maguk a legkönnyebben átlépnek rajta. Platón egyenesen így fogalmaz: „Ha tehát egyáltalán valakinek, akkor csakis az állam vezetőinek áll jogában a hazugsággal való megtévesztés, akár az ellenséggel, akár a polgársággal szemben, az állam érdekében; mindenki másnak tilos ehhez az eszközhöz folyamodnia. Sőt ha az ilyen rangú vezetőkkal szemben egy magánember hazudik, állítom, hogy ugyanolyan vagy még súlyosabb hibát követ

⁷ Machiavelli: *A fejedelem*. 59.

el [...]”⁸. Amíg tehát az igazmondás a vezetők számára legfeljebb erény, addig az alávetetteknek megkerülhetetlen kötelesség. A másik aszimmetria nem annyira morális és politikai, mint inkább ismeretelméleti jellegű, amely abból fakad, hogy a hazugság csak azok számára lehetséges, akik ismerik, vagy legalábbis ismerni vélik az igazságot. Csak, akik információval bírnak, tudják bizonyos okokból azokat tudatosan és egy célnak alárendelve megmástitani. Akik nem rendelkeznek pontos ismeretekkel legfeljebb érzelmeiket és véleményüket leplezhetik, de ez sokkal inkább képmutatás, mintsem explicit hazugság, így céljuk is inkább az önvédelem, mintsem az uralom érdekében való szándékos félrevezetés. A fentiek alapján minden nemes hazugság kapcsán felmerül a paternalizmus gyanúja, amelynek alapja, hogy a polgárokat meg kell védeni az igazság jelentette teherteleektől. Igazságtalanok lennénk azonban, ha úgy állítanánk be, hogy ezt csak a politika állítja be teherként, ugyanis a kellemetlen igazságok elviselése valóban komoly kihívás elé állítja a polgárokat is. Ezek az igazságok gyakran a holnapután igazságai, amelyek a közös rövid távú érdekek, a hatalom megtartása vagy a kényelem igénye könnyedén felülírhatnak. Ebben a tekintetben a hazug és a meghazudtolt cinkosokká válnak, és utóbbi látszólag felhatalmazást ad a hazugságra, átruházva rá az azzal járó erkölcsi terheket. Mindez addig működőképes, amíg ki nem derül a hazugság. Ekkor azonban a meghazudtolt felháborodásában megvonja a hazugtól hallgatólagos engedélyét, és támogatásával együtt bizalmát. A kérdés ezek után már csak az, vajon melyik hazudozó politikus az üdvösebb vagy veszélyesebb: az ügyetlen, aki lebukik a maga hazugságaival, sőt, talán be is ismeri azokat, vagy az ügyes, aki hosszú időn keresztül képes hazugságai révén fenntartani hatalmát, de semmi esetre sem ismeri be, hogy nem mondott igazat?

A nemes hazugságok nehézségei elsősorban abból adódnak, hogy bennük az önérdek és a közérdek nem különböztethető meg egyértelműen. Természetesen lehetséges, hogy a kettő egybeesik, ha a politikai stabilitást és a folyamatok normális lefolyását önmagában is értéknek és célnak tekintjük, de lehetetlen éles határt húzni abban, hogy mi szolgálja kizárólag az uralom fenntartását, és mi a közösség javát. Mert ha a politikai hazugságot elfogadjuk tekintik, akkor szinte bármikor élhetnek és visszaélhetnek vele. Az már csak a politikus vérmérsékletére és egyéni ízlésítésére tartozik, hogy talál-e, vagy akar-e találni olyan körülményt, amely igazolja hazugságát? Ha például a hazugság egy diktatúra megszilárdítását és működtetését szolgálja, akkor az igazolható-e a nép érdekeivel? Mi a helyzet akkor, ha egy egész politikai rendszer épül hazugságra, és a spontán hazugság helyére a szisztematikus hazugság lép, mint a totalitárius rendszerekben? Vajon a demokráciák-

⁸ Platón: *Állam*. 156. (389b-c)

ban a politikusok nem az uralom megtartása érdekében nyúlnak maguk is hazugságokhoz? Van-e minőségi különbség a diktatórikus és demokratikus politikai hazugságok között, ha csak szándékaikat vizsgáljuk, és környezetüket, illetve következményeiket ezúttal figyelmen kívül hagyjuk? Úgy tűnik, hogy a kettő közötti szűrkezóna túlságosan széles ahhoz, hogy ezeket ilyen módon különböztethessük meg.

KANT ÉS A HAZUGSÁG TILALMA

Kétségtelen, hogy hazugság és politika viszonyában nem csak ez a rugalmas és megengedő felfogás létezik. Ebből a szempontból Kantot kell segítségül hívnunk, aki meglehetősen szigorú álláspontot képviselt a hazugság lehetőségével kapcsolatban, jóllehet erkölcsi kérlelhetetlensége nem olyan, mint ahogyan azt Benjamin Constanttal folytatott vitájából⁹, illetve az *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (Az emberszeretetből való hazugság állítólagos jogáról) című híres-hírhedt írásából kiindulva azt általában feltételezik. Kant ebben az írásában a minden körülmények között való kötelező igazmondás és a hazugság teljes tilalmának álláspontjára helyezkedik, amely azonban önmagában értelmezhetetlen. Ha viszont ezt az írást az életmű egészének és a kanti fogalmak sajátosságainak összefüggéseiben vizsgáljuk, akkor Kant hazugsághoz való viszonya olyan összefüggésrendszerbe kerül, amely témánk szempontjából különösen nagy jelentőséggel bír.¹⁰ „Az, hogy a kijelentések (Aussagen), melyeket nem kerülhetünk el, igazak legyenek, mindenkivel szemben formális kötelessége az embernek, bármilyen hátrány származzék is ebből rá vagy másra nézve; és noha azzal szemben, aki alaptalanul kényszerít rá, hogy kijelentést tegyek, nem követek el igazságtalanságot, ha nem mondok igazat, egy ilyen nem-igazság általában véve, a kötelesség leglényegesebb részét tekintve, mégis igazságtalanság, és ezért [...] hazugságnak nevezhető: így ugyanis előidézem, már amennyire rajtam múlik, hogy a kijelentéseknek (nyilatkozatoknak) egyáltalán nem hisznek, és ezzel minden jog, amely szerződésen alapul, semmissé válik és hatályát veszti; ez pedig igazságtalanság, amely az emberiségnek általában véve kárt okoz.”¹¹ Kant az igazat nem mondás formáit annak alapján különböztette meg, hogy

⁹ Constant és Kant vitájáról lásd Kiss Lajos András: *Hazugságparadoxonok* In. *Haladás-paradoxonok*. Bevezetés az extrém korok filozófiájába. Budapest 2009. 135–152.

¹⁰ Wood, W. Allen: *A hazugságról*. Holmi, 21. évf. (2009) 2. sz. 184–205. Ford. Erdélyi Ágnes

¹¹ Kant, Immanuel: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. In. *Kants gesammelte Schriften*. Akademische Ausgabe. Band 8. 423–430. Idézi Wood: *A hazugságról*. 191.

kötelességekbe ütköznek-e vagy sem. Ennek alapján hazugságnak nevezi, ha egy kijelentés vagy nyilatkozat jogi vagy önmagammal szembeni kötelességekbe ütközik, és egyszerű nem-igazságnak, ha pusztán valótlan állítással van dolgunk, de kötelességet nem sért. Kant tehát nem tekint minden hamis állítást egyként hazugságnak, és ezzel elválasztja azokat a területeket, ahol az igazat nem mondás megengedhető, attól, ahol az tiltott. Tiltott minden hamis állítás, ha azok nyilatkozatokat és kijelentéseket, azaz jogi relevanciával bíró állításokat sértene, mint például az eskü alatt tett vallomás vagy szerződésbe foglalt ígéret. Ha valaki ez ellen vét, akkor az egész jogrendet, és ezen keresztül az egész emberiséget károsítja, ezért ebben Kant nem ismer semmilyen kivételt. Abban az esetben azonban megengedő, ha pusztán hallgatóira van bízva, hogy „mit akarnak elhinni nekünk és mit nem”.¹²

Tegyük ezegyszer félre a „gyilkos a kapuban” félreérthető és félrevezető példáját, és vessük fel a politikai szempontból egyedül releváns kérdést: van-e a politikusoknak joga hazudni? A fenti különbségtételt elfogadva a politikusok megnyilvánulásait kijelentésnek és nyilatkozatnak kell-e tekintenünk, azaz vonatkozik-e rájuk az igazmondás kivétel nélküli kötelessége és a hazugság abszolút tilalma? Ha Kant elképzeléseiből indulunk ki, akkor a politika alapvetően szerződéses viszony, még akkor is, ha ez egy fiktív társadalmi szerződés, és ilyen módon jogi természetűnek tekinthető, ami a politikust igazmondásra kötelezi. Ez kiegészül azzal, hogy Kant szerint a célokat – így a politikaiakat is – mindenkor alá kell rendelni az erkölcs és a jog alapelveinek.¹³ A politikus tehát nem hazudhat mindaddig, amíg hivatalban van, mert azzal a közösség egészét és annak alapját, a jogrendet sérti. Kant egyáltalán nem tér ki a polgárok igazmondásának kötelességére, de republikánus kiindulópontjából feltételezhető, hogy egyenlő felek közötti szerződéskötést képzelt el, illetve az alapelvek és kötelességek minden áron való védelmét, és ennek alapján kizárhatjuk, hogy elfogadhatónak tekintette volna részükről a hazugságot. A kölcsönös igazmondás kötelessége azon nyugszik, hogy szerződés van a felek között. Nem az igazsághoz vagy a hazugsághoz való jogról van szó – hiszen ezek eleve aszimmetriát feltételeznek – hanem egy alapelvről, amely a kölcsönös kötelességekből adódik.

Kant ezen a helyen ugyan nem fejti ki az emberszeretetet fogalmát, de a címben egyértelműen úgy utal rá, mint a nemesnek tekintett hazugság lehetséges legitimitációjára. Számára az emberszeretetnek ebben az összefüggésben kettős jelentősége van. Egyrészt, szembeállítva a kötelességekkel annak

¹² Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest 1991. 334. Ford. Berényi Gábor

¹³ Kant, Immanuel: *Az örök békéről*. In. Történetfilozófiai írások. Szeged 1997. 298. Ford. Mesterházi Miklós

lehetőségét fejezi ki, hogy bármikor találhatunk indokot és okot a hazugságra, és kibúvót az igazmondás kötelezettsége alól. Másrészt, ez lehet annak eszköze, hogy ama gyámok, akik jóságosan magukra vették az emberiségen való felügyeletet, arról is gondoskodjanak, hogy elhittessék velük kiskorúságukban, hogy „fáradtságos és fölöttébb veszélyes a nagykorúságig teendő lépés”.¹⁴ Akárhogyan árnyaljuk is Kant viszonyát a hazugsághoz, tagadhatatlan az a naivitás, amely szerint az igazmondás minden esetben jóra vezet. Ezt az álláspontot még az sem igazolja, ha eme képtelen feltételezést egy még képtelenebb dialketikába fordítjuk, és feltételezzük, „hogy a rosszból jó származhatik, [és] lehetséges, [...] az igazsághoz keresztülhazudni magunkat”.¹⁵ A hazugság engedélye és tiltása, pontosabban annak mindennapi politikai gyakorlata és erkölcsi tilalma – bárhogyan csűrjük-csavarjuk is – olyan szélsőséges álláspontokat jelölnek, amelyek között a feszültséget aligha lehet feloldani. Ha a hazugság kérdését erkölcsi szempontból vetjük fel, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy ez nem pusztán a politika és az erkölcs közötti ellentmondás kifejeződése, hanem annak bizonyítéka, hogy a politika viszonyai mindig bonyolultabbak mint a jog és az erkölcs elvei. Amíg a hazugság tilalma, mint alapelv, azzal szembesít, hogy nem létezhet olyan szabály, amely alól ne lenne kivétel, addig elfogadása, mint gyakorlat, arra figyelmeztet, hogy a hazugságok indokainak nincs határa. Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy az ebből fakadó ellentmondásokat soha sem oldhatjuk fel.

A HAZUGSÁG UTÁN

Mára odáig jutottunk, hogy a problémát nem szűkíthetjük erre a feszültségre, ezért végül egy újabb keletű beszédmódra szeretném ráirányítani a figyelmet, amely nem csak a politikára jellemző, de az utóbbi évtizedekben meghatározóvá vált számára. Nehezen tudnám egyetlen szóval megragadni a jelenséget, ezért elsősorban Harry G. Frankfurt *On Bullshit* című esszéjére támaszkodva, a politika és igazság viszonyának alább leírt átalakulását az egyszerűség kedvéért a *hanta* fogalmával kísérlem meg összefoglalni, amely a *bullshit* szalonképes változata. Ebben a beszédmódban nem annyira az igazság direkt elrejtéséről van szó, mint inkább a tények iránti érdektelenségről. Politika és igazság viszonya úgy alakul át, hogy a hazudozás és igazmondás relevanciájára vonatkozó megfontolások egyre inkább eltűnnek. Aki ezt

¹⁴ Kant, Immanuel: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* In. Történetfilozófiai írások. Szeged 1997. Ford. Vidrányi Katalin

¹⁵ Lukács, György: *A bolsevizmus, mint erkölcsi probléma*. In. Történelem és osztálytudat. Budapest 1971. 17.

követi, nem foglalkozik az elmondottak érvényességével, közömbös a dolgok igaz vagy hazug minőségével szemben. A hantázók azért állítanak valamit, hogy magukról egyfajta képet sugalljanak, vagy imázst építsenek, amelynek révén a tartalom helyére a személyiség lép, és beszédük is egyre inkább performatív válik. A tényekre vonatkozó állításokat gondosan kerülük, hogy ezzel megakadályozzák a velük való szembesítést. A beszédet egyetlen irányba nyitják meg, hogy ezzel látszólagos egyértelműséget teremtsenek. A politikai vitákban egyre inkább lemondanak az érvekről. Egyszerű statementek állnak egymással szemben, amelyek a személyiséggel azonosíthatóak, annak egyszerű meghosszabbításai, és így a politika perszonalizációjának kétséghatármentes jelei. Hatékonyságához szorosan hozzátartozik, hogy olyan környezetben használják, ahol számítani lehet a közönség kritikátlan vagy affirmatív hozzáállásával. A hallgatóból így egyszerű befogadó lesz, akitől nem várják, hogy a különböző véleményekkel szembeszálljon. Mivel nem értelmére, hanem érzelmeire akarnak hatni, ezért az alapvető cél sem kognitív és reflektív képességeinek mozgásba hozása, hanem érzelmi felindultságának fokozása. Az, hogy ez a beszédmód egyre inkább elterjed, még nem jelenti a hazugság eltűnését, legfeljebb arról van szó, hogy így az igazság politikai célokból való elrejtése egyre inkább professzionalizálódik. Módszereinek finomodása miatt folyamatosan gyengíti a polgárok igazság iránti igényét és érzékét, ami miatt egyre nehezebb tetten érni a hazug politikusokat. „[A] hazudozás többnyire nem teszi olyan módon alkalmatlanná az embert arra, hogy igazat mondjon, mint a hantázásban való elmélyedés. Aki túlzó mértékben átadja magát ez utóbbi tevékenységnek, vagyis például úgy tesz kijelentéseket, hogy közben semmi másra nem figyel, csak arra, hogy neki magának mi felel meg, annak könnyen megfogható, sőt egészen el is sorvadhat az a normális emberi szokása, hogy odafigyeljen a dolgok milyenségére. Ha az egyik hazudik, és a másik igazat mond, úgymond ugyanazt a játékot játsszák, csak ellentétes térfélen. [...] A hantás teljesen fűtül ezekre az igényekre. Nem utasítja vissza az igazság tekintélyét, mint a hazug ember, és nem helyezkedik szembe vele. Rá sem hederít. Ennek fényében nagyobb ellensége a hanta az igazságnak, mint a hazugság.”¹⁶

Mindez azonban nem vonhatja kétségbe a politika igazságra vonatkozó igényét, mert az igazság elrejtése aláássa azt a bizalmat, amelyre minden modern politikai rendszer épül. Fel lehet ugyan áldozni az igazmondást, de az menthetetlenül a bizalom megroppanásához vezet, amit a politika újabb hazugságokkal sem állíthat helyre. Ha ezt el is fogadjuk, még mindig nyitva

¹⁶ Frankfurt, G. Harry: *On Bullshit*. In: *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge 1988. 117-134. Magyarul Uő. *A hantáról*. Nagyvilág, 53. évf. (2008) 7. sz. 687-706. Ford. Lukács Laura

marad a kérdés, hogy az igazság mindig megteremti-e a bizalmat, és érdekes-e a politikában az erkölcs elveit maradéktalanul érvényesíteni? Vajon lehet-e nem hazudni? Mivel úgy tűnik, hogy lehetetlen feloldani az igazság és bizalom, illetve a hazugság és bizalmatlanság összefüggései között húzódó eredendő feszültséget, ezért legfeljebb azt kívánhatjuk, hogy legyenek olyan politikai és politikán kívüli intézmények, amelyek az igazság vágyán és az igazmondás kötelességén alapulnak. Mert „nagyon nem szívesen látott igazságok fogalmazódnak meg az egyetemek falai között, és időnként nagyon nem szívesen látott ítéletek születnek bírói székekben; és ezek az intézmények, az igazság egyéb menedékeihez hasonlóan, továbbra is ki vannak téve a társadalmi és politikai hatalom felől fenyegető minden veszélynek, [de] tagadhatatlan, hogy legalábbis az alkotmányosan kormányzott országokban, a politika [...] felismerte, hogy szüksége van olyan emberek és intézmények létezésére, melyek fölött nincs hatalma.”¹⁷

¹⁷ Arendt, Hannah: *Igazság és politika* In. Múlt és jövő között. Budapest 1995. 268. Ford. Módos Magdolna

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam a hazugságról mint erkölcsi jelenségről való elméleti beszéd egyik általánosnak tűnő jellemzőjét és ennek következményeit. A morálfilozófia a hazugságot a végletekig leegyszerűsített verbális cselekedetként szereti értelmezni, ahol az erkölcsi helyzetnek lehetőleg csupán két személy a részese. Az egyik személy, aki hazudik, szavait egyértelműen a másik személynek szánja, aki tudatában van annak, hogy a közlés neki és csak neki szól; miközben a tényként közöltek helytálló volta, a közölt kijelentés igazságértéke megfelelő információk birtokában egyértelműen eldönthető. Írásom első részében főlvázolom a problémát, amely hipotézisem szerint a hazugság jelenségének vizsgálata során általában meggondolatlanul szűkre szabott kommunikáció-elméleti keretből ered. E megközelítés jelentőségét a hazugság morálfilozófiai irodalmának egyik klasszikus szövegét, Immanuel Kant és Benjamin Constant ismert vitáját elemző újabb interpretációval példázom, amely véleményem szerint éppen az egykori vita mindkét résztvevője által elfogadott kommunikációs séma elégtelenségének kimutatásán alapul. A második részben a kommunikációfilozófiában és a képzőművészetben több helyen is felbukkanó nonverbális (képi) hazugság kérdését tárgyalom, mint olyat, amely sajátos választ kíván adni a kommunikációs séma tágabb meghatározásával a téma hagyományos tárgyalásmódjából eredő problémákra. A harmadik részben azt a morálfilozófián kívüli, mind a hétköznapi nyelvben, mind a teoretikus vitákban gyakran megfigyelhető szóhasználatot vizsgálom meg néhány példa alapján, amely szerint az *igaz* és *hamis*, illetve *hazug* jelzőket nem annyira jól elkülönített kijelentésekre, hanem cselekvő személyekre vonatkoztatjuk. E beszédmodban – ha a hazugság egyáltalán nyelvi formában valósul meg – a *hazug személy* nyelvi megnyilatkozásaiban nem annyira a kijelentések igazságértéke lesz a lényeges, hanem a nyelv felhívó funkciója; nem annyira azt ítéljük meg, hogy *hazug személy* igaz vagy hamis kijelentéseket tesz-e valakinek címezve, hanem inkább azt, hogy *milyen cselekedetek megtételére* kívánja rávenni az illetőt. A negyedik, utolsó részben röviden utalok a hazugság etikai vizsgálata egy újabb metódusának lehetőségére; amely metódus egyes jól formált verbális kijelentések izolált elemzése helyett az emberi cselekvés komplex elméletébe ágyazva vizsgálná a hazugságot, mint etikai jelenséget.

* MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet; e-mail: mester.bela@btk.mta.hu.

A hazugságot leggyakrabban tudatosan megtett hamis állításként szokás definiálni. Az ezen a definíción alapuló fejtegetésekben gyakran összekeveredik a logika és az etika szempontja. Az *igaz* és *hamis* logikai kifejezések használata a legszűkebb értelemben vett logikai szakdiskurzuson kívül szinte mindig megőríz valami etikai tartalmat. Igaz kijelentések megtételét az erkölcsi értelemben *helyessel*, az ellenkezőjét a *helytelen* asszociáljuk; *jónak* és *rossznak* gondoljuk. Ugyanakkor a hazugság fogalmának még a tisztán erkölcsfilozófiai-nak szánt elemzései is a logikából kölcsönzött sémákat őrzik a legtöbb esetben. A hazugságot szeretjük úgy vizsgálni, mintha az kizárólag jól formált, egyértelműen megállapítható igazságértékű kijelentések megtételével lenne elérhető, vagy legalábbis mindig maradéktalanul visszavezethető lenne ilyenekre. A kommunikációs szituációt is, amelyben a hazugság elhangozhat, hajlamosak vagyunk részleteiben szabályozott, egyértelmű beszédhelyzetnek tekinteni, amelyben mindkét fél számára – hiszen általában kétszereplős párbeszéddé egyszerűsítjük a helyzetet –, világos, hogy pontosan milyen tényállásra, milyen szempontból vonatkozik az a kijelentés, amely csak igaz vagy hamis lehet, és amely tényállásról a beszélő annyira jól informált, hogy arról igaz vagy hamis kijelentés megtétele csak az ő akaratán múlik. A hazugság eseteiről szóló értekezések példái nagyon hasonlóak a logikai bevezetéseknek a jól formalizálhatóság érdekében megkonstruált példamondataihoz. Gondoljunk csak a különböző logikai feladványok, fejtörők egyik népszerű sémájára, amelyben a *Hazugok Országának* lakóitól, illetve a valamilyen kikalkulálható szabályok szerint váltakozva hazudó és igazat mondó beszélőktől kell minél kevesebb lépésben megtudni az előre meghatározott kérdésekre adandó helyes választ. A hazugságot egyik elemükként felhasználó logikai fejtörők persze csak szélsőséges esetei a hazugság olyan típusú megközelítéseinek, amelyek az emberi kommunikációt jól definiált gondolati tárgyak cseréjével azonosítják, amely pontosan meghatározott résztvevők között megy végbe.

A modell gyökerei (a logika példamondatainak átvételén túl) elég világosan kitapinthatóak; részben a tanúkihallgatás szabályai, részben pedig a tudós közösség vitáinak normái szolgálhattak mintául az erkölcsfilozófusok jelentős része számára. Utóbbi saját szakmai közösségének a szabályrendszerre, amelyben otthonosan mozog erkölcsi lényként is; interiorizálta megfogalmazott és megfogalmazhatatlan elveit, megsértésüket – például a tudatosan félrevezető hivatkozást, releváns eredmények, fontos konkurens elméletek elhallgatását – a maga részéről szégyennek, tudósi identitásának lényegét megkérdőjelező hibának, mások esetében legalábbis nehezen megbocsátható véteteknek, még inkább megbocsáthatatlan, elkövetőjét a tudós közösségből kirekesztő bűnnek tekinti. Figyeljünk föl arra, hogy a tudós közösség szakmai

diskurzusának normái közvetlen módon vonatkoznak az információkkal való gazdálkodásra. Speciális, hipotézisekben, tézisekben, kísérleti eredmények leírásában, pontos szabályok szerint formalizálódó, a kommunikációs közösség számára különösen értékes információk cseréjéről van szó, melynek során a normák megsértése szélsőséges esetben akár az egész közösség létét fenyegetheti. Előbbi, a tanúkihallgatás szabályrendszere a morálfilozófia gyakori mankójának, a jogi gondolkodásnak sajátos, a jogon belül is szélsőséges mértékben formalizált alosajaja, hiszen a jogalkalmazó saját viselkedését, kommunikációjának a szabályait is meg kívánja határozni. Nem csupán a kijelentések megtételének, hanem a kérdéseknek a formuláit is.

A hazugság megszokott tárgyalásmódjának e három mintája, a *logika*, a *jog* és a *tudós közösség szakmai eszmecseréje* együttesen az emberi kommunikáció szélsőségesen formalizált, ugyanakkor a morálfilozófiákat megfogalmazó szerzők által mélyen interiorizált normatív sémájában vizsgálja tárgyát. E megközelítés klasszikus példája Kant ismert vélekedése a hazugságról, amelyet több változatban is kifejtett erkölcsfilozófiai műveiben; és amelyet ma már szinte lehetetlen önmagában, a Benjamin Constant-nal lefolytatott vita és a kérdés jó két évszázados értelmező irodalma nélkül olvasni. Éppen a szövegek ismertsége és az arról szóló szakirodalom terjedelme kényszerít arra, hogy külön is jelezzem: Kant és a Kant–Constant-vita itt most számunkra csupán egyetlen jellegzetes filozófiatörténeti példa, és a továbbiakban *nem* vállalkozom Kant hazugságról alkotott elképzelésének kidolgozott rekonstrukciójára vagy kritikájára. Így eltekinthetünk a téma irodalmának sok, egyébként fontos részletétől, például azoktól a megközelítésektől, amelyek Kant érvelésének következményelvűségbe való átcsúszását, illetve jogias kifejezőmódját állítják a középpontba, (ezek egyébként az interpretációk jelentékeny részét alkotják). Kant értelmezésének és kritikájának egyik lehetséges megközelítése éppen a fentebb említett szélsőségesen formalizált kommunikációs modell korlátozott alkalmazhatóságát hangsúlyozza. Eszerint Kantnak az általa főlvázolt formalizált kommunikációs helyzetben ugyan teljesen igaza van, ám az emberi interakciók, kommunikációs helyzetek jelentős része, sőt, valószínűleg a többsége nem ilyen; és nem, vagy csak igen kellemetlen következményekkel vezethető vissza a Kant által példaként használt szituációra.

A legutóbbi, hasonló kiindulású interpretáció, amellyel a magyar filozófiai életben találkoztam, Kiss Lajos András elemzése volt.¹ A szerző, főként a kér-

¹ A szerzőnek a tárgyban írott tanulmányát rövidebb és részletesebben kidolgozott verzióban lásd: Kiss Lajos András: Immanuel Kant, Benjamin Constant és Jacques Derrida az igazmondás szükségességéről, lehetőségéről, illetve lehetetlenségéről. In: Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok: Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Budapest, Liget Könyvek, 2009. 133–152. o.; Kiss Lajos András: Idealizmus vagy realizmus: Immanuel Kant és Benjamin Constant vitája a hazugsághoz való jogról.

dés újabb francia irodalmára, illetve egy figyelemre méltó orosz interpretációra támaszkodva a vita elemzése során a következő lehetőséget veti föl: hogyan értékeljük, ha nem az egyenesen a szemembe mondott kérdésre adok hamis választ, hogy vajon nem nálam rejtőzött-e el a keresett személy. Hogyan ítéljük meg azt, ha csak hallok ablakom alatt a perzekutorok egymás közötti beszélgetését, és készakarva nem adom meg nekik a kért információt, aminek a tudatában vagyok? (És tovább folytatható az elemzés azoknak a cselekedeteknek, gesztusoknak, esetleg nyelvi kijelentéseknek az értelmezésével, amelyek éppen azt próbálják elérni vagy elkerülni, hogy az adott személy *egyáltalán a kérdezett helyzetébe kerüljön.*) Kiss Lajos András elemzése az arcnak az emberi személy megjelenítésében betöltött megalapozó szerepén keresztül az interperszonalitásra, két arc egymás felé fordulására teszi a hangsúlyt.² Az ily módon föltett kérdésre tudatosan adott hamis igazságértékű válasz, a Másik arcába mondott félrevezető információ lenne tehát csupán hazugságként értelmezhető Kant (és persze ugyanúgy Constant) sémájában, míg a Másik látható arcát nélkülöző válaszok értelmezhetetlenek, vagy legalábbis nehezen értelmezhetők maradnak.

Ezen a ponton széles perspektívái nyílnak a jelenség perszónáfilozófiai és test-fenomenológiai feltárásának. Most mégsem ebben az irányban fogunk továbbhaladni, inkább egy másik sajátosságra hívnám föl a figyelmet, jelesül a perszonális és az intézményes szempontok sajátos keveredésére. A Kant említette szituációkban ugyanis mindig nyíltan megjelenik a hatalom és a függés motívuma, sokszor összetett formában (például a szolga ura parancsára hazudik a hatóság embereinek); viszont példáiban az intézmény iránti kötelezettség kizárólag személyközi viszonyokban, élőszóban vezet az igazmondás és hazugság közötti választáshoz.³ Addig világos a dolog, hogy a perzekutor

Kiss Endre (szerk.): *Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról.* Budapest, Az MTA–ORZSE Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoportja, 2010. 33–43. o.

² Ez nyilván nem független az orosz vallásbölcselet azon klasszikusainak *licnoszty*-fogalmától, akik munkásságának Kiss egyik szakértője. Az általa idézett friss orosz irodalom nem hivatkozik ugyan közvetlenül erre a hagyományra, de annak a filozófiatörténeti háttere, ahogyan az *arc* fogalmát használja, közvetlen utalások nélkül is világos.

³ „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kerekét old, és súlyos büntetést követ el, amelyet egyébként az érte kiküldött őrség megakadályozott volna. Ki itt a bűnös (etikai alaptételek szerint)? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekért immár a lelkiismeretével kell elszámolnia.” Immanuel Kant: *Az Erkölcsök metafizikája.* In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Fordította Berényi Gábor. Budapest, Gondolat 1991. 546–547. o. E ponton és Kant hasonló tartalmú szöveghelyei kap-

arcába hazudván egyben az intézménynek is hazudok – bár ez Kant szerint láthatóan nem súlyosbítja, de nem is kisebbíti bűnömet –, nem világos azonban, hogy ezt miért ne tudnám elkövetni más módokon is. Ha a perzekutort alkalmazó hivatal nem küldi ki hozzám személyesen az embereit, hanem csak hirdetményekben intéz kérdést rejtőzködő személyekről az állampolgárokhoz, mennyiben különbözik hallgatásom, vagy formanyomtatványon visszaküldött negatív válaszom a perzekutor arcába személyesen mondott hazugságtól. Tovább folytatva a gondolatot, miben különbözik a vámos szóban feltett, személyesen nekem címzett kérdésére mondott szokványos hazugságtól – miszerint nincs elvámolni valóm – a szállítólevélben feltüntetett hamis adat, vagy éppen az adónyilatkozatban nem feltüntetett összeg. Ezeket írás közben általában nem olvasom föl hangosan még magamnak sem, valójában nem mondom senkinek. Általam személyesen nem ismert adótisztviselő kezébe kerül majd. Mondhatnám, hogy mintegy ő a célközönsége közlendőmnek, őt akarom félrevezetni, de valójában nem ez a célom. Egészen közömbös számomra, hogy kinek a kezébe kerül az általam kitöltött, feldolgozandó úrlap, az sem számít, ha a továbbiakban csak adatfeldolgozó gépekkel találkozik emberek helyett. Valójában a *hivatal* akarom becsapni, neki akarok hazudni, még akkor is, ha egyébként azt gondolom, hogy a hivatal annak az emberek alkotta politikai közösségnek a képviselője, amelynek én is a tagja vagyok.

Úgy tűnik, az intézményességnek és a személyességnek a morálfilozófiában általában honos sajátos kombinációja, amiről az idézett példa élőszóbelisége is tanúskodik, kevésbé alkalmas a tagolt társadalmak összetett intézményi struktúrájában megnyilvánuló hazugság szerkezeti elemzésére. Az *arcba mondott igazság és hazugság* főntebb említett, Kant mai interpretációiban megjelenő koncepciója nem is azért keltette föl a figyelmemet, mintha képes lenne föloldani a személyesség és intézményesség közötti ellenétet – ellenkezőleg: inkább még föltűnőbbé teszi azt –, hanem azért, mert az eddig formalizált kijelentések rendszerére redukált kommunikációt a szituativitás mellett megkísérli közel vinni a *képhez* is. Úgy tűnik, hogy a szavak világának egészét kell meghaladni ahhoz, hogy meg tudjuk ragadni annak az emberi *magatar-*

csán általában arra szokás föl hívni a figyelmet, hogy a königsbergi mester gyakran önmaga számára is észrevétlenül átcsúszik a(z általa elvileg ellenzett) következményelvű argumentációba: a cselédnek lelkiismeretével csupán a *következményekért* (az általa akaratlanul is lehetővé tett büntettért) kell elszámolnia, mintha a szöveg helyet megelőző oldalakon nem adta volna egészen más értelmezését a hazugságnak. Most viszont a szövegnek egészen más oldalát emeljük ki: a háziúr *egy bizonyos személy* előtt tagadhatja le magát a cseléddel, majd két sorral lejjebb kiderül, hogy voltaképpen *az érte kiküldött őrség* előtt kellett rejtgetnie az urat. Úgy tűnik, legalábbis ezen a szöveg helyen, hogy Kant számára erkölcsi szempontból nincs jelentősége annak, hogy hazugsággal a hatóságot vezetem félre egy súlyos ügyben, vagy egy magánembernek okozok kisebb kellemetlenséget.

tásnak a teljességét, amelynek *minőségeként* az igazmondás és a hazugság megjelenhet. Kézenfekvő megoldásnak tűnik tehát a *képek világához* fordulni.

HAZUGSÁG A KÉPI KOMMUNIKÁCIÓBAN

A *képi gondolkodás* vizsgálatának régi alapkérdése a különböző képfilozófiákban, hogy létezik-e *képi logika*, lehet-e pusztán képekkel, szavak nélkül egyértelmű állításokat és tagadásokat tenni. Ha egyértelműen kiderülne, hogy ez lehetséges, akkor ebből következően a képi kijelentéseknek is megállapíthatnánk az igazságértékét; és így értelmes dolog volna a képi kijelentések révén megvalósuló igazmondásról és hazugságról beszélni. A megcáfolandó alapmotívumot e kérdésben Platón radikális *képkritikája* adja, amely a képet kontextusát vesztett jelként értelmezi, olyan közlésként, amelynek egykor talán megvolt az értelme, de ma már nem lehetséges beszélgetést folytatni vele, halott és így értelmetlen.⁴ Belting joggal hasonlítja Platón intellektuális képrombolását – hiszen az attikai mesternél a végcél a *gondolat* nyelviségtől és vizualitástól egyaránt mentes fogalma – az *Őszösvetség* prófétáinak bálványromboló indulatához; hiszen ez utóbbiak új szempontja, más tekintete egyszer csak értelem nélküli tárggyá teszi az isteneknek más kulturális kontextusban értelemmel telített szobraikat.⁵ A kritérium itt is a kommunikációképtelenség felmutatása: kérdezem, de nem tud válaszolni, cselekszem ellem, de nem tud reagálni, éppoly halott és értelmetlen tehát a próféták által lerombolt bálvány, mint a Platónról kigúnyolt kép. A képek logikájának kidolgozásán munkálkodóknak hasznos lenne tekintetbe venni, hogy Platón nem egyszerűen a *nyelvi* kommunikációval, hanem a szóbeli tanítással állította szembe a képeket, mint dekontextualizált, értelmüket veszített jeleket, éppenséggel párhuzamba állítva azokat az írott szöveg hasonló kontextusvesztésével. A képi logika lehetőségének hívei mintha nem mindig tisztáznák, hogy a képeket az írott vagy az élőszóbeli nyelvi közléssel gondolják azonos

⁴ „Mert van valami különös és megdöbbentő az írásban, Phaidrosz, ami valójában a festészetre emlékeztet. Ennek az alkotásai is úgy állnak előttünk, mintha élőlények volnának, de ha kérdezel tőlük valamit, méltóságteljesen hallgatnak. Ugyanígy a leírt szavak: azt gondolnád, értelmes lényekként beszélnek, de ha megkérdezed valamelyik szavukat, hogy jobban megértsd: egy és ugyanaz mindig, amit jelezni tudnak. Továbbá: ha egyszer le van írva, minden szöveg megfordul mindenütt: eljut a műértőkhöz éppúgy, mint azokhoz, akiknek semmi közük hozzá, és nem tudja megmondani, kikhez kellene eljutnia és kikhez nem. Ha pedig figyelembe se veszik, vagy igazságtalanul ócsárolják, atyja segítségére volna szüksége, mert maga sem védekezni, sem magán segíteni nem tud.” *Phaidrosz*, 275c–e. Platón: *Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Simon Attila. Budapest, Atlantisz 2005. 97–98. o.

⁵ Hans Belting: *Kép-antropológia: Képtudományi vázlatok*. Fordította Kelemen Pál. Budapest, Kijárat Kiadó 2003. 198. o. skk.

rangúnak. Az egyes kísérletek részletei és az árulkodó terminusok, miszerint *nem* a képi közlést, hanem a *képi gondolkodást*, vagyis egy *folyamatot* kívánnak megragadni, arra engednek következtetni, hogy a többé-kevésbé tudatosított cél az élőbeszéddel analóg képi kommunikáció megkonstruálása, amelynek kulcseleme, hogy a kép végre visszanyerje Platón által elvitatott kontextusát, és így lehessen a szó világának normái szerint is értelmes kijelentéseket tenni a segítségével.

A magyar filozófiai életben a közelmúlt talán legismertebb elméleti kísérlete a képi gondolkodás problémájának megoldására Nyíri Kristóf nevéhez fűződik. A kép bemozdításában, a *mozgóképből* látni a képi kijelentések lehetőségét mintha egyenes válasz lenne Platónnak: a mi képeink már mozognak, így bizonyos értelemben a kérdésekre is tudnak válaszolni, így ismét visszavehetők az emberi kommunikáció tárházába.⁶ Szinte minden, a képi logika lehetősége mellett érvelő elmélet a beszélő (mutogató) *intencióját* igyekszik megjeleníteni képi körülmények között, az utóbb említett a kép mozgatása révén, mások másképpen, de mindannyian hasonlóképpen igyekezve megragolni a közlés addig hiányzó kontextusát. Azonban az alapkérdés föltevésének formája már maga problematikusá teszi a kísérleteket, előfeltételezi ugyanis, hogy a képi kommunikáció mintája a szavak világa, a cél pedig annak bebizonyítása, hogy a képekkel a kommunikáció során mindent ugyanúgy meg lehet tenni, mint a szavakkal: állítani és tagadni, igazat mondani és hazudni. Éppen csak *képi retorika* kialakítására nem történt még tudomásom szerint kísérlet. A képi gondolkodás melletti érvelés így észrevétlenül a kép világának gyarmatosításában csúcsosodik ki, hiszen a végeredmény szerint a képi kommunikáció világának nincs autonómiája, éppen olyan, mint a szavak világa.

Mostani vizsgálódásunk számára inkább a *képaktus-elmélet* jelenthet továbblépést.⁷ Ugyan ez is a szavak világából, a *beszédaktus-elmélettől* veszi az ötletet, azonban az eredeti elmélet sem pusztán a szavak használatának szabályairól szól, hanem e használat beillesztéséről a cselekvés kontextusába. Hiszen ha a hazugságot nem a morálfilozófiai bevett terminológiáinak a segítségével próbáljuk meghatározni, hanem úgy, ahogyan mindennapi vélekedéseinkben, egymás számára érthető módon *hazugnak* szoktunk nevezni valamely természetes személyt vagy akár intézményt, illetve ezek bizonyos megnyilatkozásait; akkor inkább van szó emberi *cselekedetek* egészesleg megítéléséről,

⁶ Számos, e tárgyról szóló munkája közül elég most egyik rövid, ám az említett gondolatot karakteresen előtérbe állító írására utalni, lásd: Nyíri Kristóf: *A gondolkodás képelemélete*. In: Neumer Katalin (szerk.): *Kép, beszéd, írás*. Budapest, Gondolat, 2003. 264–278. o.

⁷ Ennek klasszikus szövegét magyarul lásd: Søren Kjørup: *Képi beszédaktusok*. Fordította Kerpel-Froniusz Gábor. In: Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról*. Budapest, Typotext, 2003. 343–358. o.

mint *igaz* vagy *hamis* igazságértékű mondatok, illetve az ezek mintájára értelmezett képi információközlések formalizált táblázatokba foglalásáról.

HAZUGSÁG GESZTUSOKKAL

Ha tehát eltekintünk az eddigiekben részletesen taglalt, az etikai értelemben vett hazugságot és igazságot *logicizáló* gondolkodásmódtól, illetve a képi gondolkodás folyamatát *verbalizáló* elméletektől, akkor láthatóvá válik, hogy az átfogalmazások jelentős csoportja, a képet a mozgókép irányában kitágító elgondolás, illetve a szót a kommunikációs partner arcával kiegészítő elemzés mind az emberi cselekvés, a kommunikációs szituáció teljesebb megragadására törekşenek, ezen belül az igazmondás és a hazugság mélyebb megértésének igényével. A hazugság nem ragadható meg pusztán hamis információ tudatos közléseként; ez csak különleges alosete az emberi viselkedések minõsítéseinek. Már a logikai szempontból értett negatív igazságérték sem választható el a közbeszéd legtöbb esetében a hamis kijelentést tevõ ember, vagy embercsoport, esetleg intézmény erkölcsi minõsítésétõl. Ez a jellegzetesség talán jobban érzékeltethetõ valamely régebbi, a maitól eltérõ, de azért számunkra érthetõ, és komoly tétellel rendelkezõ vita szövegeit vizsgálva. A 16. századi magyar hitvitázó irodalom témáinak és terminológiájának ismeretére támaszkodva konstruáltam egy unitárius vitapozícióból megfogalmazott tételmondatot, amelyhez hasonló szóhasználatú és szerkezetû kijelentés szép számmal elhangzott és leíratott akkoriban, még ha talán nem is ilyen tömören. A következõkben ennek a konstruált kijelentésnek az elemzését kísérlöm meg.

„*Hamissan állítják az háromságossak, hogy Christus*
az atyával ibidem állat.”⁸

A kijelentés elvileg az írásom elején említett „tudós diskurzus” erõsen formalizált szabályaihoz igazodik: leszõgezi, hogy véleménye szerint vitapartnerei hamis állítást fogalmaznak meg, nincs igazuk, tehát tévednek. A szöveg retorikai eszközei azonban mégis mintegy „rátapasztják” a ’hamis’ jelzõt az állítás *hangzatoira*; ám amíg a mondat hamissága etikai szempontból

⁸ A szóhasználat és a tartalom Dávid Ferenc és Enyedi György magyar nyelvû írásain alapul. A legismertebbeket lásd: Dávid Ferenc: *Rövid útmutatás 1567*. Sajtó alá rendezte Németh S. Katalin. Budapest, Magyarországi Unitárius Egyház, 1984; *Enyedi György válogatott mûvei*. Válogatta Balázs Mihály és Káldos János. Bukarest–Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó 1997. Az *állat* a korabeli magyar értekező prózában a *lényeg* vagy *szubsztancia* megfelelõje; mondatunk tehát hamis kijelentésnek tartja azt a (szentháromsághívó) állítást, mely szerint Krisztus az Atyával egylényegû.

értéksemleges, pusztán logikai értéket jelent, addig a szentháromsághívők hamis volta már emberi minőségre utal: ilyenek ezek, tudniillik *hamisak*, abban az értelemben, ahogyan a *rossz pénzt* mondjuk hamisnak, mit is várhatnánk tőlük. A néma tárgyakra és cselekvő élőlényekre, közöttük emberekre vonatkoztatható *hamis* jelző alkalmazásaiból bennünket persze itt csak az emberek érdekelnek. Nem a 'hamis pénz', nem a 'hamis kutya', hanem a 'hamis ember'.

Esetükben azt figyelhetjük meg, hogy minél távolabbi a leírandó helyzet a formalizált és intézményesült információcserétől, annál inkább válik a jelző (és szinonimái, valamint ellentétei) az egész ember habitusának jelölőjévé. Először csak a szavak világából csúszunk át a néma, de még legalább látható gesztusok területére, amikor azt állapítjuk meg, hogy valakinek „nem volt őszinte a mosolya”; vagy közvetlenül a vizualitás érzékszervéhez kapcsoljuk a jelzőt: „Hazug szemében hord mosolyt és átkozott könnyűt”. *Hazug ember*-nek nem egyszerűen azt nevezzük, aki éppen az imént füllentett, hanem állandó *habitusra* gondolunk, ami akkor világlik ki; ha ellentétét, az „igaz embert” idézzük emlékezetünkbe annak minden pátoszával és mögöttes vallási tartalmával együtt. Végezetül eljutunk az olyan, hazug magatartásként értékelhető gesztusokig, amelyben saját teljes valómat hazudom valami másnak, azonban a mindenki által értett, súlyos gesztust mégsem lehet lefordítani jól formált mondatokra, amelyeknek megadhatjuk az igazságértékét. Itt már valószínűleg a képfilozófia eszközei sem segítenek, noha *látvány* az, ami elénk tárul. A legkönnyebben megragadható esetek a művészi ábrázolásban stilizálva, tipizálva jelennek meg. Gondoljunk csak a régi komédiák rutinjelenségeire, amelyekben a hajbókoló szolga, vagy éppen a színpadi szerelmesek egyike néhány gesztussal képes világossá tenni a néző számára, hogy más a viszonya a másik emberhez, mint amit előző gesztusai sugallnak: nem tartja magát az illető valójában ura alárendeltjének, illetve undorodik attól, aki az imént még a szerelmének tűnt.

A HAZUG CSELEKEDET MEGRAGADÁSA FELE

Az emberi magatartásnak és magának az embernek ez a fajta jól formált, szándékoltan megtett, egyértelműen megállapítható igazságértékű kijelentésekre visszavezethetetlen „hamissága” és „igazsága” az ember társadalmi tapasztalata számára elsődleges a hazugságnak a morálfilozófiában megszo-
kott, logikával összevegyülten tárgyalt, tisztán információközlésről szóló modelljeihez képest. Megkockáztatom, hogy még időben is elsődleges, hiszen a beszéd kialakulása előtt föltételezett *mimetikus* emberi kultúrában is értelmezhető. Ezek a gesztusok azonban nem a világ leírását ígérnek nekünk, ame-

lyen belül igazságértékkel rendelkező kijelentéseket lehet megkülönböztetni, hanem felhívásokként értelmezhetők a másik ember számára. A fentebb említett színházi példák esetében: bánj velem úgy, ahogyan hű szolgáloddal vagy hű szerelmeseddel bálnál, holott nem vagyok az. (Ne tévesszen meg bennünket, hogy a színészek gesztusai a hagyományos színjátszásban gyakran egyértelműen lefordíthatóak mondatokra. Ezek valójában csupán gesztusok művészi *ábrázolásai* olyan alkotói kánon szerint, amely figyelembe veszi a beszédközpontú világban otthonos közönség vonatkoztatási rendszerét.)

* * *

A hazugság/igazság redukálása egyetlen intellektuális cselekvésfajtára azt jelenti, hogy a *valóság leírására* szakosodott specialisták, tanúkihallgató tisztek és a természetet kikérdező (tortúrázó) tudósok szakmai etikáját igyekszünk kivetíteni minden lehetséges emberi kommunikációs helyzetre. Persze ez a vizsgálódás egyáltalán nem haszontalan, hiszen amit ezekre a sajátos, ismeretelméleti értelemben az 'igazságot' kereső tevékenységekre sikerült kidolgozni, annak valamiképpen tanulsága kell, hogy legyen az emberi cselekedetek minden fajtájára. Azonban e kiterjesztésnek, a tanulságok levonásának még nagyon az elején járunk, ha ugyan észrevettük egyáltalán a szükségességét.

AZ IGAZSÁG, A POLITIKA ÉS VALÓSÁG SZÖVETE – HANNAH ARENDT A HAZUGSÁGRÓL

KOVÁCS GÁBOR*

Életművében Arendt két írást is szentelt kifejezetten a hazugság problémájának. Az egyik először a *The New Yorker*-ben jelent meg folyóirat-cikként (1967), majd bekerült *A múlt és jövő között* című tanulmánykötetbe, míg a másik a *The New York Review of Books*-ban látott napvilágot (1971), majd Arendt a *Crises of the Republic* (1972) tanulmányai közé is beválogatta. A két szöveg közül az első az, amelyik filozófiai igénnyel közelíti meg a problémát. A későbbi publicisztikai jellegű, amely a korábbi írásban exponált gondolatmenet következtetéseit használja fel egy konkrét probléma – a vietnami háborúra vonatkozó titkos politikai és diplomáciai iratokat közlétevé *Pentagon Papers* – kapcsán. Írásom kiindulópontja a korábbi, az *Igazság és politika* című tanulmány, amely több szálon is kapcsolódik a *Totalitarizmus-könyv*, a *The Human Condition* és a *The Life of the Mind* kérdésfelvetéseéhez.

Arendt az írás címét megcsillagozva fontosnak tartotta megemlíteni, hogy az esszé megírására az *Eichmann Jeruzsálemben* című riportkönyve megjelenését követő heves vita ösztönözte. A lábjegyzetben citált, jól ismert latin közmondás „*Fiat veritas, et pereat mundus*”, (Győzzön az igazság és vesszen a világ) az arendti filozófia közepébe visz bennünket. A *világ* Heidegger-től kölcsönzött fogalma Arendt gondolkodásának az egyik legfontosabb kategóriája; ez konstituálja azt a koordinátarendszert, amelyben a tanulmány fogalmai elnyerik a maguk sajátos helyi értékét. Az első mondatban Arendt leszögezi, hogy vizsgálódásának tárgya voltaképpen egy közhely, hiszen általános konszenzus látszik övezni azt a véleményt, hogy igazság és politika szemben állnak egymással. Ezt követően bevezet két újabb fogalmat; ezek a *hatalom* és a *létezés*; mindkettő a pluralitás kategóriája felé mutat. A pluralitásnak, annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy sokan vagyunk a világon, s annak a leszögezése, hogy ez az emberi állapot sine qua non-ja, már doktori disszertációjában is Arendt gondolkodásának a kiindulópontját adta, de ennek következményeit csak a *The Human Condition*-ben gondolta végig; ez lett az alap, melyen a mű egész gondolati építménye nyugszik.

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének főmunkatársa.

Igazság és politika triviális szembeállítását maga Arendt is elfogadja, ám nála ez legkevésbé sem abból a moralizáló megközelítésből fakad, amely a politikát a 'cél szentesíti az eszközt' maximája által vezérelt cselekvésformaként utasítja el. Ő a politikai cselekvést olyan tevékenységként definiálja, amely nem illeszthető be az eszköz és cél egymáshoz rendelésére alapozott tevékenységformák közé; nem valaminek a létrehozásról van szó. A politikai cselekvés során a cél maga a cselekvés, amely csak emberek közösségében lehetséges, s amely voltaképpen maga a szabadság: szabadnak lenni és cselekedni ugyanazt jelenti. Igazság és politika Arendt-féle oppozíciója mögött igazság és szabadság első hallásra meghökkentő szembeállítása húzódik meg, amiből – hagyományos kétértékű logikában gondolkodva – az következik, hogy a hazugság viszont valamilyen módon a szabadság oldalán van, de legalábbis nem áll szemben vele, ellentétben az igazsággal.

Az igazság a világban mutatkozik meg, a világban jelenik meg az ember számára. Arendt az esszencializmust elutasítva, különböző írásaiban számos alkalommal szögezi le, hogy az emberi cselekvés által konstituált és fenntartott világban létezni és megjelenni egy és ugyanaz. A jelenség mögött nincsen valamiféle rejtőzködő, ám mégis aktív lényeg. A világ dolgai objektivitásának végső garanciája abban áll, hogy a dolgokat az emberi lények más és más szemszögből látják; ezeket végső soron a lehetséges nézőpontok sokasága konstituálja. A kanti esztétikai ítélőerő koncepciójából kiinduló arendti ítéletteória magva az az elgondolás, mely szerint az ember – a kanti kiterjesztett gondolkodás értelmében – képes arra, hogy behelyezkedjék a mások által elfoglalt nézőpontokba; ez a képesség az, amelynek a segítségével ítéleteket tud mondani. A kérdés az, hogy ez az arendti koncepció miképpen kapcsolódik össze a hazugság problémájával. Vagy másképpen fogalmazva meg a dolgot, mit is jelent Arendtnek az a kijelentése, hogy az igazság a legkevésbé politikai dolgok közé tartozik? Mindenekelőtt azt, hogy az igazság szemben áll a szabadsággal, abban az értelemben ti., hogy inherens módon tartalmazza a kényszert. Kényszerít bennünket arra, hogy elfogadjuk.

Ez a kényszerítés kétféle módon történik: ugyanis – mondja Arendt – kétféle igazság van *tényigazság* és *észigazság*.¹ Az észigazságok a logika erejével kényszerítenek, Arendt visszatérő módon beszél a logika zsarnokságáról, de ide vezet vissza azt is, hogy a monologizáló típusú filozófiák művelői mindig is nagy megértéssel viseltettek a represszióra épülő rezsimek

¹ „Igazság és politika” In. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén. Fordította Módos Magdolna, Budapest, Osiris Kiadó-Readers International 1995. 237. o.

íránt; ama bizonyos születésnap-i köszöntőben ezért minősítette Heideggernek a náciizmussal való kokettálását sajátosan filozófusi szakmai betegségnek, valahogy olyanformán, mint ahogyan a bányász mesterségével sokszor együtt jár a szilikózis.

A hazugság problémájának szempontjából számunkra azonban most fontosabb az igazság másik fajtája, a tényigazság. Ennek a jellemzője Arendt szerint egyfajta sebezhetőség, ami abból fakad, hogy ez az emberi dolgok állandóan változó világában jelenik meg; ezzel szemben az észigazság forrása az emberi elme változatlan szerkezete.² A tényvilág alapvető vonása, a *kontingencia*, az esetlegesség. Kétségtelen, hogy az észigazságok is törekények: el lehet égetni azokat a könyveket, amelyek valamilyen okból veszélyesnek tartott tudományos elméleteket tartalmaznak, vagy éppen meg lehet öletni szerzőiket. Azonban – éppen az emberi elme szerkezetének és működésmódjainak állandóságából következően – mindig van esély arra, hogy ezek újra és újra felbukkanjanak, ellenben a hazugsággal letagadott vagy elfeledett tényekre sokkal nehezebb újra rátalálni.³

Igazság és vélemény viszonyának tárgyalása központi helyen van az *Igazság és politika* c. tanulmányban. Ám ez a viszony más az észigazság és más tényigazság esetében. Az észigazsággal szemben a vélemény általában az illúzió vagy a tévedés alsóbbrendű státuszába kerül, ám tényigazság és vélemény viszonya sokkal összetettebb és egyben problematikusabb is. Arendt erről a következőt írja: „(...) a tényigazság mindig kapcsolatban áll más emberekkel, olyan eseményekre és körülményekre vonatkozik, melyek sokakat érintenek; szemtanúk beszámolóí erősítik meg és tanúbizonyságon alapul; csak annyiban létezik, amennyiben beszélnek róla, még akkor is, ha a magánélet szférájába tartozik. Természeténél fogva politikai jellegű. A tények és vélemények, noha külön kell őket választani, nem állnak kibékíthetetlen ellentétben egymással; egyazon területhez tartoznak.”⁴

Itt vélemény és tény rokonsága a lényeges: mindkettő ugyanannak az emberek sokasága által benépesített világnak a lakója. Ám három oldallal odébb Arendt ellentmondani látszik saját magának; kijelenti, hogy fenti megállapítás csupán féligazság, mert a tény – a véleménnyel ellentétben – mindig hordozza a kényszerítés mozzanatát, kényszerít bennünket arra, hogy tudomásul vegyük létezését:

² Uo. 237-238. o.

³ Uo. 238. o.

⁴ Uo. 244. o.

„A tények kívül esnek a megegyezés és a jóváhagyás körén, és bármennyit beszéljünk is róluk – bármennyi helyes információon alapuló véleményt is cseréljünk is egymással – mindez semmivel sem járul hozzá megszilárdításukhoz. A kellemetlen véleményt lehet vitatni, elvetni vagy ügyében kompromisszumot kötni, a kellemetlen tények azonban olyan bosszantóan makacsak, hogy a színtiszta hazugságon kívül semmi más nem ingathatja meg őket. A probléma az, hogy a tényigazság, minden egyéb igazsághoz hasonlóan, konokul megköveteli, hogy tudomásul vegyék, s eleve kizárja a vitát, márpedig a vita a politikai élet leglényegét jelenti.”⁵

Az értelmző ezen a ponton meglehetősen zavarban van. A kétféle megállapítás nyilvánvalóan ellentmond egymásnak. Egyfelől tény és vélemény rokonságban van egymással, ugyanazon a skálán helyezkedik el, másfelől azonban opponálja is egymást. Zavarunkat csak fokozza, hogy Arendt ezt követően, amikor második megközelítésének azon – valljuk be meglehetősen közhelyszerű – motívumát próbálja meg alátámasztani, hogy a 'tények makacs dolgok', akkor történeti tényekre hivatkozik, vagyis arra ténytípusra, amely talán a legnehezebben definiálható. A különböző történelemelméletek szerzői között a legélesebb vita éppenséggel arról folyik, hogy mi is tekintendő történelmi ténynek. Ezzel kapcsolatban éppenséggel Arendt első megközelítése tűnik *up to date*-nek, amely szerint a tény ténymivoltának elismeréséhez mindig szemtanúkra, tanulástétele stb. van szükség, vagyis mindig jelen van a szubjektivitás, mint kiküszöbölhetetlen mozzanat. Ezzel egyébként Arendt tökéletesen tisztában is van; kifejezetten hivatkozik a történelmi tényekkel kapcsolatos vitákra, ám úgy véli, hogy ezek nem annyira a tényeknek mint tényeknek a státuszát érintik, hanem inkább akörül folynak, hogy ezek miféle narratívába illeszthetők be.⁶ Persze amikor a kemény történelmi tényre példaként azt hozza fel, hogy 1914-ben Németország támadta meg Belgiumot és nem megfordítva, ez nemigen tekinthető a történelmi tények státuszával kapcsolatos viták elméleti megoldásának. Ám a gondolatmenet folytatása igencsak árulkodó. Ugyanis, amikor azt mondja, hogy ezen tény ténymivoltának kétségbevonására olyan világméretű hatalomra volna szükség, amely képes lenne minden vonatkozó bizonyíték és szemtanú eltüntetésére, a valóság szövetének újraszövésére, akkor világossá válik, hogy a szisztematikus hazugságnak ez a víziója Arendt totalitarizmus-teóriája felé mutat.

Azonban tény és vélemény viszonyának tisztázásához nem elég rámutatni annak a hazugság-konceptióval való összefonódására, s arra, hogy a prob-

⁵ Uo. 247. o.

⁶ Uo. 244-245. o.

lémafelvetést alapvetően meghatározta a totalitarizmusra vonatkozó arendti teória. Ugyanis van egy másik szál is, amit nem hagyhatunk figyelmen kívül. Ezért – mielőtt közelebbről is megnéznénk, hogy hazugság és totalitarizmus hogyan kapcsolódik össze az arendti teóriában – ki kell térnünk az 1958-as *The Human Condition*-re, amelyben a hazugság-problematika csak érintőlegesen jelenik meg, ám az ennek hátterét adó, a tények ontológiai státuszára vonatkozó koncepció egy olyan sajátos perspektívában tárgyalatik, amelyben ismeretelmélet és kultúrkritika szorosan összefonódik. Tény és vélemény közötti itt egyáltalán nincsen éles határ. Arendt itt is kijelenti, hogy valóság és látszat a megjelenés terében egy és ugyanaz,⁷ s e tekintetben nem tesz éles különbséget a szoros értelemben vett politikai szféra tényei és a fizikai külvilág tényvalósága között. Utóbbit ugyanúgy érzékszerveinkkel apercipáljuk mint az embertársaink beszédét vagy cselekedeteit. Mindkét esetben az érzékszervek szolgáltatnak számunkra információkat valami hozzánk képest külsőről, amelynek realitását az garantálja, hogy erről másokkal együtt szerzünk érzékszervi tapasztalatokat, miközben velük együtt egy közös világban lakozunk. Elég nyilvánvaló, hogy itt az a heideggeri elgondolás köszön vissza, amely szerint az ember nem elszigetelt gondolkodó szubjektum, hanem mindig világával együtt adott lény.

A koncepció Arendtnél is kultúrkritikai gondolatmenetekbe ágyazódik. A modern kor történetét a *The Human Condition* utolsó részében az emberi érzékszervekbe vetett bizalom megrendülésének gyorsuló folyamatként írja le. Ebben alapvető szerepet játszott a távcső, amely azt bizonyította, hogy a realitás nem olyan, amilyennek érzékszerveink számára megmutatkozik.⁸ Ugyanezt a megbízhatatlanságot demonstrálta a geocentrikust felváltó heliocentrikus világkép; hiába tudjuk, hogy nem a nap mozog, hanem a föld, látni továbbra is azt látjuk, hogy a nap felkel, megfutja a maga pályáját, majd lenyugszik. Tudásunk ezt követően azonban már elválaszthatatlan annak tudatától, hogy az érzékszerveink által szolgáltatott információ hamis. A bizonyosságot üldöző újkori filozófia szubjektivizmusa valójában erre a tapasztalatra adott intellektuális reflexió. Az újkori filozófia története – Arendt perspektívájából – az én önmagába való visszavonulásának története, amely jól dokumentálja a modern embernek világától történő elidegenedését.

A kísérleti módszerre alapozott modern tudomány optimizmusa sajátos kontrasztot képez az újkori filozófia pesszimizmusával, amely az igazság

⁷ Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958. 199. o.

⁸ Uo. 261. o.

megismerhetőségével kapcsolatos bizonyosság eltűnéséből fakad. A bizonyosság elérhetőségére vonatkozó kétely alapvetően meghatározta a modern moralitás fejlődését is.⁹ Ezért van az, hogy a bizonyosság helyébe a megbízhatóság (truthfulness) iránti szenvedély lépett. Úgy tűnik, hogy az ember csak addig engedheti meg magának azt, hogy hazug legyen, amíg bizonyos egy olyan igazság és egy olyan objektív realitás vitathatatlan létezésében, amelyek végül bizonyosan túlélnek és megcáfolják összes hazugságát. Arendt szimptomatikusan tartja, hogy a morális mércének a modernitás kezdetén a puritanizmus által végrehajtott radikális átalakítását milyen számottevő mértékben inspirálták a modern tudomány képviselőinek olyan jellegzetes értékei mint a *siker*, az *iparkodás*, és a *megbízhatóság*.¹⁰ A kérdés végül is az, hogy van-e valamiféle kapcsolat az arendti teóriában az előbbi erősen kulturkritikai fogantatású gondolatmenet és a *Totalitarizmus-könyv* koncepciója között, amely a totalitarizmust a valóság teljes átalakítására törekvő szisztematikus hazugság rendszereként írja le. Úgy tűnik, hogy igen. Arendt a modern tudomány működés módjának lényegét abban látja, hogy az – a technológiával összekapcsolódva – a világot nem csupán értelmezi, hanem egyre növekvő mértékben át is alakítja. A modern technológiában megfogalmazott elvárások azért igazolódnak vissza a valóságban, mert a világ átalakítása ezeknek az elvárásoknak megfelelően történik; a technológia megteremti azt a világot, amely aztán visszaigazolja a technológiának a világra vonatkozó hipotéziseit. A totalitarizmusnak az arendti teóriában leírt működés módja nagyon hasonló ehhez. A totalitárius mozgalom ideológiájában megfogalmazódott hazugságok olyan hipotézisekként működnek, amelyek egyre inkább visszaigazolódnak az ezek alapján totálisan átalakított valóságban. Arendt szerint távolról sem véletlen, hogy totalitárius ideológiák magukat a tudományosság aurájával próbálják meg felruházni.¹¹ Újra és újra visszatér arra, hogy a hazugság sajátos kapcsolatban áll a cselekvésben megtestesülő szabadsággal. Az egy szerre kontingensnek és megváltozhatatlannak tetsző tényvilággal szemben a hazugság a cselekvés egy fajtájaként tűnik fel; Arendt végül is ide vezeti vissza a politika szférájával való összekapcsolódását. Azonban – paradox módon – szisztematikus hazugságként éppen az emberi szabadság felszámolásának lesz az eszköze. A hazugság tehát a totalitarizmusban gyökerelesen más szerepet játszik tehát, mint korábban.

⁹ Uo. 277. o.

¹⁰ Uo. 278. o.

¹¹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította Berényi Gábor, Braun Róbert, Erős Ferenc, Módos Magda, Seres Iván. Budapest, Európa Könyvkiadó 1992. 587. o.

Térjünk vissza a korábban jelzett dilemmához; mi az oka annak, hogy Arendtnek két egymásnak ellentmondó sémája van a tény és vélemény viszonyát illetően: míg az egyikben a kettő közötti csupán fokozati különbség van, addig a másikban a kényszerítő erővel bíró tény határozottan szemben áll a szabadság és a politika világába tartozó véleménnyel. Az ellentmondás abból a két különböző gondolati pozícióból fakad, amelyet Arendt egyfelől mint kultúrkritikus, másfelől mint politikai filozófus foglal el. A *The Human Condition* hivatkozott gondolatmeneteiben a kultúrkritikus beszél. A modernitás története itt olyan *hanyatlástörténet*ként (Verfallsgeschichte) jelenik meg,¹² amelyben még a közös emberi világ alapját jelentő tények is feloldódni látszanak abban a folyamatban, amelynek során a technológia pseudo-világa felváltja az emberek által teremtett, s nekik otthont adó világot.¹³ A totalitarizmus-teóriában a szisztematikus hazugság ugyancsak a valóság szövetének újraszövését kísérli meg, egy álvalósággal próbálván meg helyettesíteni a tényekre, a valóság kikristályosodási pontjaira épülő emberi világot. A totalitárius kísérlet bukása végül is arról győzi meg Arendtet, hogy az ilyesfajta kísérlet – szerencsére – szükségképpen kudarcra van ítélve. Hogy miért, arra a választ már nem a kultúrkritikus, hanem a politikafilozófus adja meg. Az *Igazság és politika* gondolatmeneteit – a kétségtelen ambivalenciák ellenére – ugyanis ez utóbbinak a nézőpontja uralja. A szisztematikus hazugság képtelen arra, hogy olyan pseudo-világot teremtsen, amely stabilitásban felveszi a versenyt a megsemmisíteni akart valósággal. A totalitárius kormányok legfőbb problémája az, hogy „a valódi történet pótlására ajánlott hamisításaitak állandóan változtatniuk kell (...) És noha ez az állandó labilitás semmiképpen sem jelzi, hogy mi lehet vajon az igazság, maga is jel, mégpedig erőteljes jele a tényszerű világról tett minden nyilvános kijelentés hazug voltának. (...) Más szóval a tényigazság hazugságokkal való következetes és totális behelyettesítése nem azt eredményezi, hogy a hazugságokat most már igazságként fogadják el, s az igazságot hazugságként becsmérlik, hanem azt, hogy megsemmi-

¹² Arendt modernitásfelfogására vonatkozóan lásd: Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousands Oaks, California Sage Publications, , 1996, illetve: Dana R. Villa: "Modernity, Alienation, and Critique" In: *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Edited by Craig Calhoun and McGowan. London-Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. 179-206, o. továbbá Kovács Gábor: Hannah Arendt két modernitása, *Beszélő*, III. folyam, XII. évfolyam, 9. szám, 2007. szeptember, 47–55. o.

¹³ Arendt technológia-felfogására vonatkozóan lásd: Gábor Kovács: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition. *Limes, Borderland Studies*, 2012. Volume 5(2), 93–102. o.

sül a valóságos világban való tájékozódási érzékünk – az igazság kontra hamisság kategóriája ugyanis ezt a célt szolgáló egyik értelmi eszközünk.”¹⁴

A probléma persze poszt-totalitárius konstellációban is létezik. A *Hazugság a politikában* c. – írásom elején már említett – későbbi esettanulmányban Arendt a vietnami háborúval kapcsolatos dokumentumok nyilvánosságra hozatala kapcsán vizsgálja a politikai hazugság működésmódjait a hetvenes évek elejének demokratikus Amerikájában. Az *Igazság és politika* gondolatmenete pedig éppen arra fut ki, hogy demokratikus politikai körülmények között hogyan jelenik meg az image-gyártás formájában a szisztematikus hazugság problémája. A kérdés itt is az, hogy „ha a modern politikai hazugságok oly nagyon megkövetelik a ténszerűség egész szövetének teljes átrendezését – mondhatni egy más valóság megteremtését, amelybe öltési hiba, hézag vagy nyiladék nélkül illeszkednek, ugyanúgy, ahogyan a tények illeszkednek bele eredeti közegükbe – mi áll az útjában annak, hogy ezek a történetek, *image*-ek és ténszerűtlenségek a valóság és a ténszerűség alkalmas pótlékaivá váljanak?”¹⁵

A hazugság végül is – érvel Arendt –, azért hamis formája a szabad cselekvésnek, mivel a szabadságot vagy a múlt tényeinek vagy pedig a múlt következményeként előállott jelenbeli ténykonstellációnak a vonatkozásában akarja érvényesíteni, miközben annak autentikus dimenziója a jövő, a szabadság egyetlen valódi otthona.¹⁶ Az emberi lények sokasága által teremtett világ nem tud megenni a valóság szövetét konstituáló, s a szükségyszerűség elemét hordozó tények nélkül – mondja a kultúrkritikai kételyeit feledni látszó, ám azokat gondolatilag végül is nem megválaszoló Arendt. Mindenesetre fölöttébb érdekes – s talán a korabeli Amerikán túlmutató – tanulsággal bír az, hogy az egyébként a többpárti parlamentáris demokráciával szemben oly sok kételyt hangoztató gondolkodó szerint a politikai demokrácia létezéséhez szükséges politikai tények ténymivoltának megőrzésében nélkülözhetetlen szerepet játszanak az igazmondás funkciójával felruházott intézmények, vagyis az egyetemek és a bíróságok:

„Nagyon nem szívesen látott igazságok fogalmazódtak meg az egyetemek falai között, és időnként nagyon nem szívesen látott ítéletek születtek bírói székekben (...) tagadhatatlan, hogy, legalábbis az alkotmányosan kormányzott országokban, a politika még konfliktus idején is felismerte, hogy szüksége van olyan emberek és intézmények létezésére, amelyek fölött nincs hatalma.”¹⁷

¹⁴ „Igazság és politika” In. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. 264. o.

¹⁵ Uo. 261. o.

¹⁶ Uo. 266. o.

¹⁷ Uo. 268. o.

A VALÓTLANSÁG IDEOLÓGIAI VALÓSÁGA A DEMOKRATIKUS ÉRTÉKEK VÉDELMEBEN: JOHN DEWEY NEVELÉSKONCEPCIÓJA

PAVLOVSKI RÓBERT

Irásomban arra vállalkozom, hogy megvitassam azokat a nevelésméleti valótlanságokat, amelyeket Dewey károsnak ítél mind a demokratikus értékekre, mind az egyén képességeinek kibontakozására nézve. Számára ugyanis a demokrácia értékei és a nevelés céljai egybeesnek, ezért a neveléssel kapcsolatos kérdések túlmutatnak jogtechnikai rendelkezéseken, vagyis nem lehetséges, hogy mindkettő akként legyen igaz, hogy eltérő képet mutatnak egymásról. A nevelés problémája etikai probléma. A dolog viszont akkor válik kényessé, ha a nevelés problematikáját a demokrácia tükrében vizsgáljuk, és azt látjuk, hogy a kettő között alapvető különbségek mutatkoznak; ez esetben szükségszerűen valamiféle valótlanossággal van dolgunk: vagy a neveléskoncepció hamis, vagy a demokráciaértelmezés tartalmaz torzításokat. Dewey szerint azonban a problémát mégsem a demokrácia alapjében kell keresnünk, így, sokkalta inkább neveléssel kapcsolatos valótlanságokat kell sejdítenünk a háttérben. Társadalomelméleti szempontból jelentős lépés ez, hiszen a politikai kérdések helyett a nevelésügy kérdései lesznek azok, melyek újabb megvilágítást nyújtanak a demokrácia mechanizmusainak megértéséhez. Éppen ezért azzal a feltevessel kívánok élni, hogy Dewey által detektált nevelésméleti valótlanságok nem egyszerűen módszertani hiányosságok, hanem az egyén-közösség viszonylatában a demokratikus értékrenddel szembeni visszataszító hazugságok ideologizált változatai, amelyek gyökereiben ássák alá az egyének közötti interakciók meghitt, kooperatív kapcsolatát. Meggyőződésem, hogy a nevelésnek ezen aspektusból való tárgyalása napjainkban is kellő relevanciával bír, valamint produktív módon hozzájárul a demokrácia és a nevelés kapcsolatának újraértelmezéséhez.

Dewey világosan határozza meg az eredendő problémát: „a nevelésnek felkészülésként vett ideája és a felnőttkor, mint a fejlődésnek egy rögzített határaként vett ideája ugyanazon visszataszító valótlanosságnak a két oldala”.¹ Az történik ugyanis, hogy a nevelés hagyományosnak tekintett koncepciójával ellentétben, mely lineáris idősíkon képzel el a nevelési programot, egyfajta felkészülésként a jövőben bekövetkező eseményekre, Dewey nevelés-

¹ Joseph Ratner (Edit.): *Intelligence in The Modern World. John Dewey's Philosophy.* New York, The Modern Library 1939. 629. o.

koncepciójának fő pillérévé a tapasztalat folyamataiba ágyazódott emberi cselekvést teszi, vagyis a nevelést *folyamatos* jelennek veszi. Ezzel volta-képpen elutasítja a szubjektumnak az objektum irányába tett elsőbbségét, illetve a kettő közötti megkülönböztetést. Számára a két idea, felnőttiségre való *felkészülés* és az attól való *függetlenedés* „(...) ellenszegül a koncepciónak, hogy a fejlődés, vagy a tapasztalat folyamatos rekonstrukciója az egyedüli cél. Ha egy személy bármelyik periódusát is vesszük, ő még mindig a fejlődés folyamatában van, ily módon a nevelés nem egy melléktermék, nem egy felkészülés valami később jövőre”.² Más szóval, a nevelés lényegét folyamatainak kezdete jelenti, és mindaz, ami ezekben a folyamatokban történik: gyermekkori, ifjúkori és felnőttkori élet ugyanazon a nevelési szinten állnak abban az értelemben, hogy az élet fő ügye mindegyik ponton az élés maga.

Ezzel kapcsolatosan két dolgot kell szemügyre vennünk: az első, hogy a nevelés nem csak a gyermekek számára „fenntartott” oktatási rendszer, hanem a felnőtteket is éppúgy érinti, vagyis eltűnik az időbeliség cezúrája a két csoport között, ti. „ha a felnőtt, valamint a fiatal morális kérdése egy fejlődő és gazdagodó tapasztalat, akkor az oktatás, amely a társas függőségekből és függetlenségekből származik, egyaránt fontos a felnőttnek csakúgy, mint a gyermeknek”.³ Vagyis, a nevelés céljai egybeesnek az emberi élet, az életvezetés céljaival, vagyis semmilyen körülmények között nem lehetnek távvezéreltek egy olyan vonatkozásban, hogy „kész-termékké” fabrikálják az egyéneket. A második, hogy a nevelés fejlődésként tételezett, s miután a fejlődés maga az élet, a nevelésnek szükségképpen az élettel, helyesebben az élet folyamatával kell kapcsolatot mutatnia. Közelebbről: „átfordítva nevelési megfelelőjébe, ez azt jelenti (i) hogy a nevelési folyamat nem ér véget önmagán túl; saját végét jelentené; és hogy (ii) a nevelési folyamat folyamatos újraszervezés, rekonstruálás, átalakulás”.⁴ Az élet és a tapasztalat ugyanazon jelentéssel bírnak, s a tapasztalati folyamatok szükségszerűen a cselekvéssel összekapcsoltak, mivel minden élőlény folyamatosan fejlődik tapasztalatban és alkalmazkodó válaszok terjedelmében az őt körülvevő környezet kihívásaira. Ily módon a nevelés sohasem változatlan vagy befejezett, hanem dinamikus.

Dewey neveléskoncepciója kopernikuszi fordulat abban az értelemben, hogy a nevelést nem pusztán módszereknek, mintegy külsőleg irányított rendelkezéseknek tekinti, hanem a nevelés alapjául szolgáló egyéni erőfeszítéseket, döntéseket teszi meg a boldog élet alapelveivé. Számára „a nevelési folyamat mindent egybe vetve erkölcsi folyamat, mivel a későbbi a tapasza-

² Uo. 628. o.

³ Uo. 629. o.

⁴ John Dewey: *Democracy and Education*. In: Jo Ann Boydson (Edit.): vol. 9 of *The Middle Works, 1899-1924*. Southern Illinois University Press, 1980. 54. o.

lat szakasza folyamatosság a rosszabból a jobba”.⁵ A nevelés ezzel egyenlővé válik az élet javításával, és ebben is merül ki valódi küldetése: *áthidalni* a szakadékot az éretlenség és az érettség között. Ez azonban túlmutat a szocializáció hagyományosan értelmezett céljainál, merthogy Deweynél „a készségszerzés, az ismerettulajdon, a kultúra szerzeményei nem célok: ők a fejlődés jelzései és eszközök a folytonosságra”.⁶ A nevelésnek többnek kell lennie a szocializációnak ezen „automatizmusainál”, mert ellenkező esetben úgy tűnne, mintha mást sem jelentene, mint „(...) belenőni a felnőttiség függetlenségébe azok vezetési eszközei révén, akik már ezt elérték. Ily módon a nevelési folyamat az élet fő feladataként véget is érne, amikor a fiatal eljut a társas függőségtől való emancipációhoz”.⁷ Ez a fajta függetlenség azonban teljes mértékben elfogadhatatlan, mert a társas erőter mozgatórugóit, az etikai viszonyrendszert eliminálná, mi több a felnőttet a fejlődés megszakításával az elszigetelődésre kárhoztatná. Ezért is fakad ki Dewey olyan vehemensen, amikor azt mondja, hogy a „gyakran hamis ellentét a nevelés periódusa valakinek társadalmi függőségéeként, és az érettség mint valakinek társadalmi függetlensége között kárt okoz”.⁸

Dewey figyelmét kevésbé a nevelés ontológiai státusa, mint inkább azon kérdése köti le, miként tehetjük saját és mások életét jelentősegteljesen gazdagabbá; ebből kifolyólag elutasító az olyan nevelési elgondolásokkal szemben, melyek akár a leghalványabb jelét is mutatják a gyermekek pusztán „materiális” értelemben való kezelésének. Célja, hogy rávilágítson a nevelés igazi jelentőségére, amiképpen „a nevelést átfogó, filozófiai fogalmának tartalmaznia kell az egyéni oldalt és a társadalmi oldalt”.⁹ Ennek okán tisztázni és definiálni szeretné a nevelési célt, s egy olyan koncepciót vezet elő, amelyben a nevelés végre megszabadulhat az eszköz-cél éles elválasztottságának beidegződéseitől: így válik nála a *cél* komplexé, a célkitűzés és a szándék egységévé. Tulajdonképpen itt arról van szó, amelyre Tagai rámutat, „(...) hogy nála a cél kategóriájában átkerül a hangsúly a *transzcendálás*, az *adott* állandó, tervszerű meghaladásának mozzanatára”,¹⁰ vagyis, „(...) mind a céltételezés objektuma, mind a cél *mozgó* - állandó kölcsönhatásban egymással, miközben az egész lelke a célkitűzés, s a világ neki megfelelő, permanens átalakítása”.¹¹ Ez az ún.

⁵ Joseph Ratner (Edit.): *Intelligence in The Modern World. John Dewey's Philosophy*. New York, The Modern Library 1939. 627. o.

⁶ Uo. 628. o.

⁷ Uo. 628. o.

⁸ Uo. 627-628. o.

⁹ John Dewey: *A nevelés jellege és folyamata*. Budapest, Tankönyvkiadó 1976. 59. o.

¹⁰ Tagai Imre: *John Dewey*. Kossuth Könyvkiadó, 1982. 66. o.

¹¹ Uo. 66. o.

eszköz-cél integrált cselekvés, bár valahol mélyen hegeli ihletettséggel bír, Lachs szerint Dewey tanult Peircetől, hogy ne elégedjen meg a közvetítéssel.¹² Az integrált eszköz-cél cselekvés ezért együttesen jön működésbe az élet javítására vonatkozóan, egyszerre jut kifejezésre, ami hasznos arra nézve, amelyet létrehoz, és élvezetes, amiért az, ami: egyrészt sajátos eszközt hoz létre, amelyben eleve tételeződik a végső érték, másrészt ezek az eszközök juttatnak olyan belső értékhez, amely jelentőségteljessé teszi az életet.¹³

Dewey a valótlanságokkal kapcsolatos vizsgálódásait a tudományokra is kiterjeszti; az *egyén* és *társadalom* analógiájára, a nevelésre vonatkozó meghatározásokat két csoportra osztja: *pszichológiai*ra és *szociológiai*ra. Elsődleges szándéka bemutatni róluk, „(...) hogy mennyire egyoldalúak, ellentmondások, ráadásul önmagukban – a másik oldal figyelembevétele nélkül – nem is igazak”.¹⁴ A pszichológiaival az a gond, hogy az egyénen belül absztrakt szellemi erőket feltételez, s ezeknek harmonikus fejlesztését teszi meg a nevelés céljává. Csakhogy egy ilyen nevelésdefiníció éppen a nevelés lényegét aknázná alá, annál az egyszerű oknál fogva, hogy absztrakt szellemi erők nincsenek. „A szellemi erő arra szolgál – magyarázza Dewey –, hogy valamit meg tudjunk csinálni, a gyakorlatban véghez tudjuk vinni. A szellemi erő a tehetségek gyakorlati működése”.¹⁵ Ráadásul társas kontextusban megmutatókozó emberi tehetség nélkül értelmetlenség is szellemi erőkről beszélni, hiszen a tehetség gyakorlati működésének egyetlen kritériuma a *munka* - az emberi „minőség” a társas kontextustól függ. Nem légtüres térben élünk, hogy a szellemi erőnek önmagában való jelentését megragadhatjuk; az eredmény oldaláról vagyunk képesek megmondani mi is a szellemi erő, mivel „(...) a szellemi erőről csak a működtetés – a környezetben való működés – során állapíthatjuk meg, hogy van-e jelentősége, tehetség-e”.¹⁶

A szociológiai meghatározások ugyanakkor, a nevelés alatt egyoldalúan az egyén civilizációhoz való alkalmazkodásának folyamatát értik, feltételezve a civilizáció adottságjellegét, állandóságát. Ez a fajta nevelésdefinícióval viszont egy nagyon súlyos társadalmi visszasság üti fel a fejét: a pszichológiai oldal kirekesztésével az egyénre rákényszerített, elfogadhatatlan alkalmazkodást irányoz elő, melynek értelmében az egyén „(...) nevelése alárendelődik a már kialakult, társadalmi megfontolásoknak. Körülbelül ezt jelenti: tedd az

¹² John Lachs: Improving Life. In. William J. Gavin (Edit.): *In Dewey's wake. Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*. State University of New York Press, 2003. 205. o.

¹³ Uo. 205. o.

¹⁴ John Dewey: *A nevelés jellege és folyamata*. Budapest, Tankönyvkiadó 1976. 59. o.

¹⁵ Uo. 60. o.

¹⁶ Uo. 60. o.

egyént a már meglévő társadalom hatékony tagjává”.¹⁷ A társadalom hasznára viszont csak akkor lehet az egyén, amikor személyiségét nem egy statikus tudáskészletként kezeljük, hanem figyelembe vesszük fejlődését, motívumait, impulzusait és tehetségét, máskülönben, „ha az egyén alkalmazkodását mechanikussá tesszük, akkor megnehezítjük számára, hogy megtalálja helyét a világban”.¹⁸

Dewey határozott állásfoglalása, hogy nem lehetséges kompromisszum a nevelés és a demokratikus értékek kapcsolatának bárminemű fellazítását illetően. Számára a kormányzat, az üzlet, a művészet, a vallás, társadalmi jelentőséggel bírnak, az emberi egyének képességeinek felszabadításában és fejlesztésében, „hogyan bizonyos mértékig az igazgatásra, a vezetésre is alkalmas legyen, s ne arra neveljük, hogy beilleszthető legyen a szervett társadalom előre gyártott rekeszébe, mondjuk a kasztrendszer vagy az osztályszempontok alapján”.¹⁹ Jennifer Welchman ennek kapcsán jól érzékelteti, hogy Dewey olyannyira elkötelezett a demokrácia értékeiért, a *Demokrácia és nevelés* c. könyvét találhatóbb lenne „Demokrácia mint nevelés” címmel illetni, valamint „A filozófia hivatása” alcímet adni. Tudniillik, Dewey amikor a nevelés demokratikus koncepciójáról ír, a társadalmi csoport létezését a neveléssel kapcsolja össze. Szerinte a gyermekek már az osztálytermekben megtapasztalják a demokrácia mintáit interakcióikon keresztül, éppen ezért társas emberi természetünk megnyilatkozásait legkevésbé sem a politika területén kell keresnünk, még akkor sem, ha a közösségi játéktér ellenőrzése társadalmi is, mert maga a játékok együttes cselekvései nem, mivel „az ember társadalmiságának szíve a nevelésben van”.²⁰ A társadalom nem csupán változik, de a változással fejlődik is. A társadalmi érettség az egyéni képességek fejlődési lehetőségeinek záloga; „(...) szükség van arra – mondja Dewey –, hogy ezek az éretlen tagok ne pusztán fizikailag őrződjenek meg megfelelő számban, hanem hogy beavatottak legyenek az érdekekbe, célokba, információba, készségbe és az érett tagok gyakorlataiba: máskülönben a csoport megsemmisíti életjellemzőjét”.²¹ A „beavatás” olyan aktus, amely személyesíti teszi mindazon értékeket, amelyek a csoport életének jellemzőit jelentik, vagyis az együtt-létet; ez az aktus voltaképpen a *nevelés*.

Ezen a ponton érthetjük meg igazán a demokrácia értékei mellett mélységesen színvonalú Deweyt, amiként a nevelés oldaláról keresi a kiutat azokból a

¹⁷ Uo. 62. o.

¹⁸ Uo. 62. o.

¹⁹ Uo. 63. o.

²⁰ Joseph Ratner (Edit.): *Intelligence in The Modern World. John Dewey's Philosophy*. New York, The Modern Library 1939. 628. o.

²¹ John Dewey: *Democracy and Education*. Digital Edition 7. o.

kátyúkból, amelyekben különböző tekintélyelvű rendszerek polgáraikat fixált eszmékre idomítják. A pluralitás a demokratikus társadalom alapja, mert az emberek minden területen bizonyos céllal társulnak; nem lehetséges közösségről beszélni pusztán számszerű együttes esetében. Közösségi érték, ily módon „értékek”. Minden nagyobb társas szervezetben több kisebb csoport létezik, nem csak politikai divíziókról van itt szó, hanem ipari, tudományos, vallási, és civil szervezetekről. Dewey neveléskoncepciójának kulcsmozzanatát éppen ezért a *kölcsönösség* jelenti: ez tükrözi a demokratikus társadalom elvét, és az együttműködés mozzanataival félreérthetetlenül megmutatja az életbevágó különbségeket az autoritárius diktatúráktól, mely utóbbiak a társadalmon belül mindig szétválasztó hatást gyakorolnak különböző osztályok érdekeire, és egymás ellen fordítják azokat.

A nevelés magja az emberi egyén életének a magja, ennek következtében, a társadalmi intézmények legfontosabb értéke sokkalta inkább a *szabadság*, mintsem az *igazság*. A szabadságot illetően azonban Dewey kényesen ügyelt arra, hogy megszabadítsa mindenfajta metafizikai aspektusaitól, leginkább azzal, hogy a szabad akaratot instrumentalizálja, és alkotóerőként az egyén kezébe adja. „Ez a végsőig individuális jelleg azonban Dewey esetében – emeli ki Tagai Imre – nem ‘misztikusként’, a ‘szabad akarat’ valamiféle metafizikai problémájaként értendő, hanem az egyéni akarat olyan erőfeszítéseként, mely arra irányul, hogy az individuum legmagasabbrendű képességének, az intellektusnak megfelelő döntést hozzon adott helyzetekben, melyben az értékelés, választás s ennek megfelelően a szituáció további irányítása az individuumon múlik”.²² A hangsúly az intellektuson van, mely egyfelől hatással van a társadalomra, másfelől az egyén erkölcsi döntéseit, személyes cselekvését fejezi ki. Nevelésméleti koncepciók, amelyek túlhangsúlyozzák a gyermekek intellektuális függőségét azáltal, hogy az irányítás szoros pórázán tartják őket, valamint túlhangsúlyozzák a felnőttek függetlenségét elszigetelve őket ezzel a másokkal való kommunikáció meghittségétől, szükségképpen hazugságot táplálnak, melynek következtében a nevelés könnyűszerével válik a valótlanyságot ideológiai valóságba átfordító demagógiák céltáblájává.

Dewey sem a hagyományos, sem pedig az ún. „haladónak” titulált nevelési koncepciókat nem tartja megfelelőeknek az élet és a nevelés kapcsolatának megragadására, mivel statikus tudásközpontúságukkal a tapasztalat filozófiáját félreértik: „a nevelésnek önmagában többnek kell lennie némely ‘izmusnál’ a nevelésről, még akkor is, ha ez az ‘izmus progresszivizmust’ takar”.²³ A nevelés folyamatos munkálkodást kíván, aktivitást, konkrét döntéseket, s ezzel nem csupán az iskola „terméke”, sőt, minden társadalmi intézmény

²² Tagai Imre: *John Dewey*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1982. 48. o.

²³ John Dewey: *Experience and Education*. New York, Collier Books 1963.

edukatív abban az értelemben, hogy az interakciók növelésével az érdekek kellőképpen oszlanak meg a társadalmi rétegek között. „Demokráciának számos jelentése van – emeli ki Dewey -, de ha a morális jelentését vesszük, azon eltökéltségben alapozott, hogy a legfőbb próbája minden politikai intézménynek és gazdasági intézkedésnek az, hogy hozzájárulásukat kell adniuk a társadalom minden egyes tagja átfogó fejlődéséhez”.²⁴ Mindazonáltal az egyetlen lehetőség arra, hogy az intézmények beteljesítsék ezt a jelentést, ha *engedik* az egyéneknek megvalósítani képességeiket, merthogy ez az *engedés* jelenti a nevelés lényegének a megértését: az emberi lények igenis képesek a társadalomra mint organizmusra támaszkodni faji, nemi, osztálybéli vagy gazdasági státusra való tekintet nélkül. Az ekképpen történő gyermeknevelés oldaláról mutatkoznak meg a társadalmi fejlődés és újrászervezés leggazdaságosabb és leghatásosabb eszközei, amelyek a „felnőtt élet” valamennyi intézményének a tesztjét is jelentik egyúttal.

²⁴ Joseph Ratner (Edit.): *Intelligence in The Modern World. John Dewey's Philosophy*. New York, The Modern Library 1939. 630.

***„Kutya nehéz, ... úgy hazudni, ha az ember
nem ösmeri az igazságot...”***

AZ ŐSZINTESÉG MÍTOSZA – CARAVAGGIO NÁRCISZA¹

GYENGE ZOLTÁN

Kant szerint képesek vagyunk mindenkinek hazudni, de egy ponton túl önmagunknak nem. Ahogy írja *A gyakorlati ész kritikájában*, hogy *az ember* (der Mensch) semmitől sem fél jobban, minthogy a *belső vizsgálatnál* értéktelennek és elvetemültnek találja magát a saját szemei előtt („der Mensch [scheuet] nichts stärker, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden”).

Kinek hazudunk hát? Önmagunknak? Nárcisz mítosza alaptörténet. Elemzésünkben arra keressük a választ, vajon Nárcisz hazudott-e önmagának, azaz a közkeletű nézet alapján a magába szerelmes ember képtelen toposza, vagy valami más? Egy biztos, története olyan erővel hat, mint Prométheusz vagy Szisziphosz. Rögtön az elején leszögezném: az én értelmezésemben Nárcisz a megismerésre törő ember mítosza, a vágyakozó emberé, aki midőn megismer, vágya nyilat önmaga felé fordítva pusztul el.

A görögöket a megismerés terén két tényező vezette. Az egyik a delphoi jósdá felirata, Szókratész vezérlő elve: „ismerd meg önmagad!” (γνῶθι σεαυτὸν). A másikat a hét görög egyike Szolón fogalmazta meg: „semmit sem túlzottan”. És ez így van rendjén. Hosszú élete lesz, ha magát sohasem ismeri meg – szól a jóslat. És persze, ha nem ismeri meg a szerelmet. Ekhó, a szépséges nimfa azonban egy pillanatra lehetőséget teremt a szenvedély fellobbanására. Hisz – és ezt hajlamosak vagyunk elfelejteni – Nárcisz szenvedélymentes életet él, elutasít mindent és mindenkit, aki csak útjába kerül.

*„a nagy szépség mellett nagy döllye is éledt:
egy fiatal fiú és egy lány sem kapta szerelmét.
Őt, hogy hálóval remegő szarvasra vadászott,
látta a nimfa, ki nem-némán figyel egyre a szóra,
s nem tud előbb másnál szólalni, a vissz-szavú Echo.
Test volt még Echo, nem pusztán hang, de a csacska
nem használta bizony másképp, csak akár ma, a hangját:
sok szóból csak a végsőket mondhatta el ismét.”*

¹ Jelen tanulmány egy megjelenés előtt álló könyv részlete. (Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz*. Tipotex, Budapest 2014.)

A lány beleszeret, de Héra (Juno) büntetése miatt csak a szavak végét tudja elismételni. Mi az ok? Nem fogjuk kitalálni! Zeusz. A farka után rohanó magasztos főisten. Zeusz ugyanis nimfákkal üzekedett, és hogy a féltékeny fúriaként nyomában lihegő Héra rajta ne kapja, Ekhó tartotta fel az istennőt szép szavú fecsegésével. Ez a tragédiája. Szép szava csak ismétél. Mindig csak az utolsó szót. Pontosán tudjuk, hogy a kimondott szó ereje mit jelent a görögöknél. Gondoljunk csak Orpheusz és Eurüdiké tragédiájára. Nem szabad visszanézni, nem szabad megszólalni. Itt meg lehet szólalni, de a beszédnek oly csalfa értelme lesz, hogy majdnem olyan, mint a hallgatás. Ovidius írja a *Metamorphoses*-ben:

*„Inkább meghalnék, semmint a tiéd legyek!” így szól.
Mást a leány nem mond: „A tiéd legyek!” - ennyi a válasz.
S minthogy megveti őt a fiú, megbúvik a berken,
rejt a lomb arcát, barlangban tartja lakását;
ámde szerelme, mit eldobtak, csak erőszül a kintől.
És nyomorult testét sorvasztja a fürge serény gond,
bőre is elszárad, minden testnedve a légbe
illan el. És végül csak a hangja s a csontja marad meg:
megvan a hangja ma is; kővé vált, hírlik, a csontja.
Erdőn rejtekezik, ki se jó a fenyérre, a bércre;
halljuk, ahogy szól ő; de bizony csak a hangja az élő.”*

Nárcisz magát pillantja meg a lány helyett a forrás vizében. Ez a végzete. Pszeudo Kierkegaard írja *A megfordult világban*: „A megpillantás – ahogy Nárcisszus esetében – mindig az önfeledtség végét hozza el, valaminek, a kutatásnak, keresésnek, öntudatlan vágynak a lezárását. Midőn az első ember meglátta és megértette, mit jelent a tudás, szégyenében eltakarta testét a kíváncsi tekintet elől. Ami addig természetes volt, az most művi lett. Megkapta a világot, és elvesztette azt a természetes szülő közeget, mely létének organikus alapját képezte. Valamit valamiért. A tudás elnyerése a gyermeki derű elvesztése.”

Ekhó is ártatlanul vészett el. De a hangja él, és ahogy *Caravaggio* képén látjuk, az árnyékból előtűnő ifjú a megpillantáson túl eggyé olvad a képpel, akit/amit lát. Az egyik kéz szinte folytatása a tükörfelület másának. A test szinte világít, a vágyakozás csaknem megfogható.



Talán igaza van Pszeudo Kierkegaard-nak, talán nem, amikor azt írja: „Amikor Nárcisszus belenézett a tükörbe, akkor és ott született meg a művészet.”

Ha kissé patetikusan is hangzik, és tagadhatatlanul lehet benne némi szenvelgés – elképzelhető, hogy a nagy dán utánczója éppen egy lány (Regine) után epekedett, aki legalább annyira elérhetetlen volt számára, mint Nárcisz számára a tükörképe – mégis lehet némi igazság a mondatban. Legalábbis Caravaggio képét nézve úgy vélem. Nárcisz és (nem a művészet) a festészet kapcsolatára egy rendkívül jelentős, századokon át meghatározó mű is utal.

Ez a könyv *Leon Battista Alberti* 1436-ban írt *Della Pictura* című írása. Alberti a következőképpen fogalmaz: „Hallottam barátaim között a véleményt, hogy a költők állítása szerint a virággá változott Narcissus volt a festészet feltalálója: és minthogy a festészet minden művészet virágává vált, az egész Narcissusról szóló történet éppen ideillik. Mit mondasz, mi egyéb a festészet, ha nem magunkhoz ölelni a forrás vizének tükkrét?” (Hajnóczy Gábor fordítása)

Mint látjuk, Alberti egészen másképp kezeli az allegóriát, mint Pszeudo Kierkegaard, hiszen ő a vérből fakadó nárciszokra utal, amikor a festészet genezisének említi. Pszeudo Kierkegaard ezzel szemben a *megpillantás* momentumát emeli ki, amelyet nem szűkít a festészetre, hanem a művészet születésének metaforáját látja benne. A megpillantás, látás *quod*-ja, azaz *miként*-je érdekli, semmiképp sem a virágok fakadása, bár elismerem, az is érdekes asszociáció. De álljon itt a szöveg – quod erat demonstrandum.

„Jöjj ki, akárci vagy is! Mért csalsz meg, mondd, te egyetlen?
Mért hátrálsz, te kívánt? Se koromtól nem menekülsz, sem
képemtől, tudom én, hisz már kedveltek a nimfák.”

Caravaggio képe meglehetősen vitatott. Többen kétségbe vonják, hogy valóban Caravaggio alkotásáról van szó, amivel most nem kívánok foglalkozni. A képnél maradva viszont azt látja mindenki, hogy egy végtelenül letisztult festménnyel áll szemben, nincs rajta semmi, ami különös vagy feltűnő lenne, de talán éppen ez az, ami megfogja, és nem engedi el a tekintetet. A festményt nézve azt érezzük, amit *Louis Marin* a festészetről leírt: „A festmény a látásban tárulkozik fel, és léte kimeríthetetlenül árad ebben az adományban, mely nem más, mint a tekintetre való várakozás.” Tegyük hozzá: pedig Marin egyáltalán nem Nárcisz megpillantásáról, és még kevésbé a mítoszról beszél, holott szavai alapján akár joggal ezt gondolhatnánk. „Mivel a festmény eredetileg a tekintetnek hangolt, ezért a tekintet általi felismerése – folytatja, még talán kissé Hegelre emlékeztetve – egyben a tekintetnek a festmény általi felismerése is: kettős fizetség cseréje, a tekintet és a festmény kettős kiegyenlítődése.” (Darida Veronika és Marsó Paula fordítása)

A megpillantás a tükörben történik. A *tükör* egyébként is – ahogy Arasse mondja – a művész *kézzegye*. Legyen szó az Arnolfini házaspárról (van Eyck), Campin festményeiről, vagy éppen erről a képről.

Azonos (an sich), más (für sich), majd újra az azonosság (an und für sich) – akár a hegeli filozófiában a megismerés menete. Ebben a sorrendben. A reflexió, az eredeti, másság tudata nélküli azonosság szétbontása azzal, hogy a tükörképben feltűnik a másik. Majd végső mozzanatként annak a felismerése, hogy a „más” – „én” vagyok. Hogy vagyok. A filozófiában ezt a megbékélés felé vezető út követi. A művészetben a *halál*.

*„Vágyam tárgya velem: koldussá kerget a bőség.
Bárcsak a testemtől valahogy megválni lehetne!”*

*Elbágyadt feje végül a zöld puha gyepre hanyatlott;
és az urán ámuló két szemet éjszaka zárta.”*

Eldönthetetlen, hogy Nárцisz tekintetében mit látunk. Nyilván az elmerengést, a felismerést, de azt sem tudjuk, hogy a vízbe (tükörbe) néz, vagy önmagába fordul, hogy néz-e egyáltalán valahová? Sok értelmezése ismert.

Tegyünk hozzá egyet. A szorongást, amely hosszú útján követte, és amit Ekhó csak megszemélyesített, ebben a pillanatban a kétségbeesett vágy váltja fel. A képen a két kéz érintése egybefolyik, a bal kéz pedig – mint mondtuk – a tükörfelkép folytatása a valóságban, vagy a külső valóság folytatása a belsőben. Kinek hogy tetszik. Nekem inkább a második.

Ami fontos (talán a legfontosabb): ez a kép minden más Nárцisz-ábrázolásnál tökéletesebb. Ugyanis *csak és kizárólag Nárцiszra koncentrál*. Mindenhol máshol feltűnik egy Cupido, egy Ekhó,



vagy éppen egy-két nimfa (Poussin, a pre-rafaelita Waterhouse, West, Grass, Lepicie),



vagy legalább egy kutya, például *Curradinál*.



Kivétel Poussin nagyszerű *Flóra birodalma* című képe, de annak középpontja már nem ez a történet. Ezen Nárцisz egy átlátszó üvegedénybe néz, és mivel az edényt maga Ekhó tartja, az embernek óhatatlanul moralizálni vágyik kedve, amit nem tud visszatartani, pedig kellene, és azt mondja, hogy a kép nem sugall mást, minthogy az ember eldobja magától a beteljesülés lehetőségét (Ekhó), pedig a lány felajánlkozik, ott van, jelen van, sőt ő tartja a korsót, és arra vágyik, amit elérnie nem lehet, amibe – éppen a beteljesíthetetlenség miatt – belepusztul.



Miért nem fogadja el Nárцisz Ekhót? Gondoljuk meg: mi történne, ha elfogadná? Jobb lenne? Feleségül venné, szülné neki gyermekeket, megcsömörlene az egyre vénebb és házsártosabb, szépségét már csak nyomokban őrző asszonytól, eljönne a pillanat, amikor megkérdezné: ki ez? Mi végre tettem? Mi végre kellett nekem mindezt végigszenvednem, amikor ott volt a forrás? És vágyna, örök életében vágyna vissza. *Hazudna* Ekhónak, *hazudna* önmagának. Hölderlin írta: nehezen költözik, aki a forrás közelében lakik. Nárцisz örök életre bánná, hogy otthagyta a forrást, a tó tükrében meglátott örök szépséget a földi mulandóságért cserébe. Mondom, az ember moralizálni vágyik, de visszafogja magát.

Caravaggio képe tökéletes. Nincs másra szükség. A sötét háttérből szinte világítva kiemelkedő Nárцisz története éppen az egyedülletben megtalált társról, majd annak elvesztéséről szól. Így tökéletes. Elkerülhette volna

Nárcisz a végzetét? Nem. Pontosabban akkor, ha hazudik; becsapja önmagát, becsapja a lányt.

Éppen ezért teljes félreértés Nárcisz történetével moralizálni, megállapítani, hogy a túlzásba vitt önszeretet pusztító erő, ne vonuljunk ki a társadalomból, ne tagadjuk meg az emberi kapcsolatokat – a badarságokat a végtelenségig folytathatnám. Pedig a Nárcisz mítosz szinte minden értelmezésére éppen ezeket szokták használni. Nárcisz azonban nekem nem erről mesél. Sokkal inkább a fentebb említett önmagára irányuló vizsgálódásról, arról, hogy bármit is jelentsen másoknak a külvilág, az „én” belső hatalmát semmi el nem emésztheti. Az ember önmagának végső soron nem hazudhat. Ha nincs is így, ebben akarok hinni. És azt is mondja: *a magány nem egyedüllet*. Talán sajátos skizofrénia, de az a világban való létezés is. Folytonos meghasonlás, folytonos visszavágyódás, annak érzetével, hogy (ismét Pszeudo Kierkegaard) mennyire *fáj az idő*. Éppen ennek tudatával találhatod meg önmagad. Sajátos fordított androgün történetként.

Ha most a 20. század első felének Franciaországában lennék, és a Café de Flore teraszán szürcsölném a kávémat, Simone de Beauvoir, Albert Camus vagy Sartre társaságában, akkor azt mondanám, hogy Nárcisz az *egzisztencia lovagja*. Nem kér semmit az általánosból, ő kivétel marad, nem kér az emberi kapcsolatokból, ő kivétel marad, nem hat rá az általános figyelmeztetése, ő kivétel marad, nem kell neki a lány, aki a megnyugvást jelentené, ő kivétel marad. Nem akarja a megnyugvást, hisz tudja, érzi, az nem más, mint az általános hatalmának börtöne, ám ő nem akar fogoly lenni ebben a börtönben, levegőre és fényre vágyik, ezért csak megy előre és előre, pontosan a forrás felé, hogy ezzel beteljesedjen a végzete. Magányos, de nincs egyedül, elnyerte énjét, még akkor is, ha ennek ára a pusztulás.

Ezért tökéletes Caravaggio képe: Nárciszt csak önmagában szabad ábrázolni, ha pontosan meg akarjuk mutatni lényének lényegét. *Nárcisznak lenni nem társas foglalkozás*. Minden, ami körülötte van, gyengíti ennek az elementáris, egyszerre teremtő és egyszerre pusztító erőnek a jelenlétét, pontosabban ennek az erőnek a katartikus megélését.

Pszeudo Kierkegaard írja *A megfordult világban*: „A tó vizébe pillantó ifjú tekintete maga a művészet egyetlen, képben felfogható és örök allegóriája. Egységes egészbe foglalja a pillanat és az örök találkozását, amelyre a művészen kívül semmi más nem képes.” Majd hozzáteszi: „Mennyien szeretnék volna megfejteni, megérteni, honnan, miként és legfőképp: miért van erre egyáltalán szükség, miért kell ez nekünk, kell ez egyáltalán nekünk, vagy csak eltűnjük, mert így szoktuk meg, eltűnjük, holott nem jó semmire?”

Pszeudo Kierkegaard-nak csak részben van igaza, igaz, őt az igazság egyáltalán nem érdekli, csak a becsület, ami – valljuk be – elég beteg dolognak

tűnik. Az viszont igaz lehet, hogy „az ember mégis vágyik vissza, miként Nárcisszus, a megelőzőhöz, a folytatás előtti eredeti kezdethez. És hiába vágyik, miként Nárcisszus sem kapja vissza a nem-tudás édesbús kedélyét, úgy a felnőtté vált ember sem a gyermeki lét csodás hangoltságát. Csak érzi, csak reménytelenül féli az időt, és szenved a idő fájdalmát.” Pseudo Kierkegaard-tól csak egyet tanultam meg – mást nem is nagyon érdemes – , hogy *fáj az idő*.

Nárcisz ezt is megkerüli. A pillanat a meg-pillantás. A magyar szó remekül adja vissza: *megpillant* és *pillanat*. A német még kifejezőbb: *Augenblick* (pillanat), *Auge* (szem), *Blick* (tekintet, pillantás), amiben többletként maga a látás szerve, a szem is benne van. Emlékezzünk: a szem a látás hordozója, olyannyira, hogy Platón szerint a *nap* (a legfőbb jó), nem látás, de látás csak általa van. A szem potencialitás, amelyben megvan a látás képessége. Aktualitássá, valósággá a nap teszi. A tükör itt kép: tükör-kép. A szemben valósággá teszi a lehetőséget. A megpillantás pedig az a pillanat, amikor Erősz megragadja a lelket, és nem engedi.

Azt szokták mondani, hogy Nárcisz abba pusztul bele, hogy nem kapja meg a látott szépséget, mert mire rájön, hogy az nem valóságos, már elvezett. Butaság. A látott szépnek igenis van realitása, ám ez nem immanens, hanem transzcendentális. Az immanens realitás és a transzcendentális idealitás abban különbözik, hogy az egyik kapcsolatba hozható az általánossal, a másik azonban minden ízében a kivételeshez, az egyeshez, a pillanatban élő egzisztenciához kötött. Ebben a formában realitása is van, de ez az eszmében található. Amennyiben az eszme realitással bír, úgy a nárcisztikus jelleg is egészen más értelmet kap, mint ahogy korábban hitték.

Mit tükröz a víz? Mit jelent ebben az esetben a tükörkép?

A kép megfestése – számos értelmezés szerint – a valóság prezentálása. Mint például az egyiptomi művészetben. A kép nem egyszerűen kifejez, nem csak re-prezentál, hanem prezentál. Valóssá válik a megalkotásával.

Nárcisz esetében tükörképről beszélünk. De mit tükröz a tükörkép? És mi tükröz?

Három kép-szegmens adott:

- Nárcisz arca;
- Nárcisz arca a tükörben;
- a tükör tükrözése a szemben.

Akárhogyan is nézzük, a valóság három részre szakadt. Ha valaki azt mondaná, hogy a második az első, Nárcisz arcát már transzformált formában adja vissza, erről nehéz lenne vitát nyitni. Arról igen, hogy meddig terjed ez a transzformáció. A harmadik pedig a már transzformálódott képet fogadja be, ami egy ismételt vagy többszörözött transzformáció? A transzformált transzformálása. Torzulás? Nem feltétlenül. De mindenképpen más és más valóság.

A tükörben egyfajta kép megfestett formáját látjuk, egy másikat a szemben. A valóságok egymásra tolulása mögött azonban ott van valami – és remélem ezzel új értelmet is adhatunk a Nárcisz történetnek – a transzcendentális idealitás. Pontosan ez kapcsolja össze a három képet egységes egésszé. Amikor Pszeudo Kierkegaard azt mondja, hogy ebben a megpillantásban fogan meg a művészet, bár nem fejtette ki, mire gondol, de valószínűleg – már csak azért is, mert jól ismerem a gondolkodását – nem juthatott más következtetésre.

Továbbmenve: a képben az immanens realitás és a transzcendentális idealitás egybeolvad. A festményben tehát ugyanaz megy végbe: az egymással szembefeszülő oldalak kibékülése és felmutatása, leleplezése. A mű maga a beteljesülés, görögül *ἐντελέχεια*, amelyben megvalósul az egység; amennyiben minden egyes mű abszolút individuális.

A kérdés, mit tehetett volna másképp Nárcisz? Semmit. Visszatérve a bevezető gondolatokhoz. Kant szerint tehát az ember hazudhat másnak, de lesz valamikor, valahol egy pont, ahol már nem hazudhat tovább önmagának. Schopenhauer – aki Kant egyetlen igaz tanítványának vallotta magát (de jó, hogy Kant ezt már nem érte meg!) – azt mondja, hogy az ember empirikus és intelligibilis karakterrel rendelkezik. Az empirikust képes vagyok változtatni, az intelligibilist nem. Vagyis vagyok, amilyen vagyok; mutathatok magamról más képet, játszhatom, hogy kedves, megértő és türelmes vagyok, miközben egy vérnősző barom indulata forrong bennem. Én tudom. És azt is, hogy ez utóbbi valamikor, valahogy felszínre tör. Ha bárki azt mondja, ennek a valóság ellentmond, hisz azt látjuk, hogy az emberek leginkább önmaguknak hazudnak, Kantnak tehát fogalma sem volt a valóságról, annak nekem is ellent kell mondanom. Mit is mond pontosan Kant? Az *emberről* beszél. (A gyakorlati ész kritikájának új fordításában ez teljesen elsikkad.) Azaz szerintem, aki a hazugságot élete fundamentális alapjává teszi, megszűnik ember lenni. Persze ettől még kényelmes élete lehet. Sőt! Aki nem, az vállalja a kockázatot. Megy előre, akkor is, ha tudja, a forrás lesz a végzete. De önnön magának nem hazudik:

„Akkor is orcáját, hogy a lenti világba leszállott,
nézte a Styx vize közt. Naias-nővérei sírtak,
hintették lenyesett hajukat testvér-tetemére;
sírt a Fa-tündér mind; jajaik viszonzta a Visszhang.
Már máglyát, remegő fáklyát, hordágyat emeltek:
s teste sehol nem volt; a helyében sárga virágot,
hószínű szirmokkal körített, lelnek a réten.”

ÜDVTÖRTÉNETTÉ HAZUDOTT GYŰLÖLET (AZ ANTIJUDAIZMUS TEOLÓGIÁJA)

GÁBOR GYÖRGY

I.

A kiváló németalföldi mester, Hieronymus Bosch 1510-es évek közepe táján készült képének, *A kereszttvitelnek*¹ a geometriai középpontjában a festmény egyetlen lágyan megfestett arca, a szelíd, jóságos, nyugodt és kissé világosbarna arcszörzetűre, vagyis sémi vonásaitól megfosztottra stilizált Krisztus látható, körülötte megannyi kegyetlenségben eltorzult állati tekintet, a megátalkodottság torzképei, gonosztevők rémisztő profiljai, a gyűlölet rabjai, vicsorgó sátáni arcélek, Krisztus küldetését fel nem ismerő, vérre szomjúhozó, kínzásra és gyilkosságra áhítózo bestiális hóhérok, álnok, kegyetlen, szadista gazemberek láthatók.



¹ Hieronymus Bosch: *A kereszttvitel* (1515-1516), Musée des Beaux-Arts, Gent.

A hisztériává fokozódott gonoszság manifesztációjaként a sötét háttérből előnyomuló csöcselék soraiban mintha már nem is embereket látnánk, hanem ördögöket, a lélek perszonalizálódott betegségeit. Közvetlenül Krisztus feje alatt, mintegy annak ellenpontjaként egy különösen ijesztő, görbe orrú sötét fizimiska figyelhető meg, kiguvadt szemekkel: mintha maga a Sátán vigyorgana, izgatottan várva a tragikus végkifejletet, Isten egyszülött fiának megfeszítését.

A festő egy sajátos, ám ikonográfiájában egyértelmű gesztussal, a transzcendens autorizáció megjelenítése révén, azaz kvázi isteni szignóval látván el a képet, az evangéliumi és apokrif elemeket egybefoglaló vizuális narratívát verifikálja, „igaznak” mondja, vagyis félreérthetetlenül utal arra, hogy a láthatóvá tett történet a felvonultatott alakokkal és arcélekkel nem a fantázia műve, nem akaratlan torzítás vagy szándékos hazugság, hanem valóságos: a festmény az eredeti történet hiteles képe. Nem *eidólon*, vagyis „árnykép”, „bálványkép”, „álomkép”, hanem *eikón*, vagyis „kép”, „arckép”, „képmás”. A kép magát az eseményt reprodukálja, annak számára is elképzelhetővé és „időtlenne” téve a történetet, aki nem vett abban részt. Minthogy a reprezentáció az „egykor volt” realitását megkérdőjelezhetlenné teszi, másfelől örökké láthatóvá formálja a láthatatlant (avagy az egyszer látottat), az ikonográfiai kötöttség kötelező hagyománya, a képdoktrina és az általános konvenció révén teológiailag irányítottá, megszabottá és egyértelművé vált, hogy a kép nem hazudhat, s mindenfajta szemfényvesztéssel szemben az igazságot, a valót kell láttatnia.

A „transzcendens autorizáció” jele, az isteni szignó voltaképpen nem más, mint a kép bal alsó sarkában látható hölgy, az apokrif történet szerint Veronika, kezében kendőjével, amelybe – kép a képben – Krisztus verítékét felitatta beleivódott a Megváltó arcvonása (*vera icona*).² Veronika a római főpapokéra emlékeztető kitárt karjával afféle ereklyetartóként a legendát (*historia*) eleveníti fel, ám a kendő, vagyis a kultikus tisztelet tárgyát képező ereklye (*imago*) maga – mint „mennyből alászállt kép” – a legendán túli abszolút igazságot, Isten jelenlétének szimbólumát, Isten *kép*-viseletét nyomtatékosítja. A kendő ugyanis, amelyen a vele érintkező arc rajta hagyta lenyomatát, voltaképpen a képmás archetípusa: *akheiropoiéton*, azaz „nem emberi kéz alkotta” (*non manum factum*) kép,³ hanem Krisztus arcának mechanikus reproduk-

² A hagyomány szerint a Rómában őrzött ereklyének mintegy tíz évvel Bosch festményének elkészülte után, 1527-ben nyoma veszett, midőn a Sacco di Roma során V. Károly zsoldosai végigrabolták és kifosztották a várost.

³ Hiszen „nem istenek azok, amiket kézzel csinálunk” (*dia kheirón ginomenoi* – *Apostolok cselekedetei* 19,26). Hasonlóképp a „nem emberi kéz építette templom” (*Márk* 14,58), vagy a „nem emberi kéz építette örök otthon a mennyben” (*2Korintho-*

ciója.⁴ Valójában *theoteukton*, Isten (önmagáról) alkotta kép, önreprezentáció, önarckép,⁵ ennél fogva nem pusztán hasonlóság (*homoïoma*), hanem lenyomat (*szphragisz*), képmás (*kharaktér*), avagy azonosság (*tautotészs*). Vagyis Bosch egy olyan ereklyét jelenített meg a munkáján – a keresztény hagyomány több ilyen vagy ehhez hasonló, funkciójukat illetően azonban egymással megegyező jelképet ismert (az Abgár király kendő-képétől vagy Mandülionjától a torinói lepelig) –, amely biztosítja és garantálja a színről színre látás (*facie ad faciem* – szó szerint: arcról arcra) egyediségét és csodáját, minthogy a kép, a Megváltó arca (*facies*) nem *per industriam artificis* (a festő művészete által) közvetítődik, hanem az arc és az ábrázolat egzisztenciális-ontikus értelemben azonosnak tekinthető. A kép nem *hasonló*, nem *olyan*, *mint*, vagyis nem „*homoïusziosz*”, hanem az, *azonos*, vagyis „*homousziosz*”, ennél fogva autentikus, amely egy különös „kép-emanáció révén” az isteni lényeket a „maga láthatatlan létében” (*aphanousz ousziasz*) ábrázolni, illetve láttatni képes: „Aki engem látott, az Atyát is látta.”⁶

*szia*khöz 5,1) a vonatkozó tárgy nem e világi, hanem transzcendens jellegét hivatott kifejezni.

⁴ Lásd az alábbiakhoz: Ernst von Dobschütz: *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* III., J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1899; Edwyn Bevan: *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, G. Allen & Unwin Ltd., London 1940; Jean Daniélou: *Les symboles chrétiens primitifs*, Éditions du Seuil, Paris 1961; Christoph Schönborn: *Krisztus ikonja*, Holnap Kiadó, Budapest 1997; Hans Belting: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*, Balassi Kiadó, Budapest 2000; Hans Belting: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2009.

⁵ A krisztomorf „önarckép” elméleti tanulságainak lehetséges továbbgondolására kiváló kiindulópontként szolgálhat Bacsó Béla: *Ön-arc-kép. Szempontok a portréhoz* (Kijárat Kiadó, Budapest 2012. különösen 9–59.) című munkája.

⁶ János 1,18. Az égi és földi kép szubsztanciális értelemben természetesen nem ugyanaz, ám a közvetlen érzéki kapcsolatból fakadóan a földi az egyetlen hiteles közvetítője az égnek. Matthaeus Parisiensis 1245 után keletkezett *Chronica Majora* című munkájának egy helyén azt hangsúlyozza, hogy a Veronika kendőjére nyomott képmás emlékezetre hátrahagyott, tükör által és példázatképpen tisztelt és imádott arcvonás, amelyet majdan *facie ad faciem* (színről színre) láthatunk (vö. Ernst von Dobschütz: *im.* 294.) Petrarca *Daloskönyvének* olasz kiadásában XII., magyar kiadásában XVI. szonettként jelölt költeményében így ír: „s Rómába ér, kívánságát követve, meglátni Annak arca földi mását (*sembianza*), kit látni remél odafenn a mennyben.” (Fordította Weöres Sándor). Francesco Petrarca: Rime, G. Barbèra, Editore, Firenze 1886. <https://sites.google.com/site/quellidelcav3/--petrarca---rime-commento-di-g-leopardi-1> Magyar kiadás: *Francesco Petrarca Daloskönyve*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1967. 20.



Ugo da Carpi oltárképe a római Szent Péter bazilika Veronika-kápolnájában, 1525

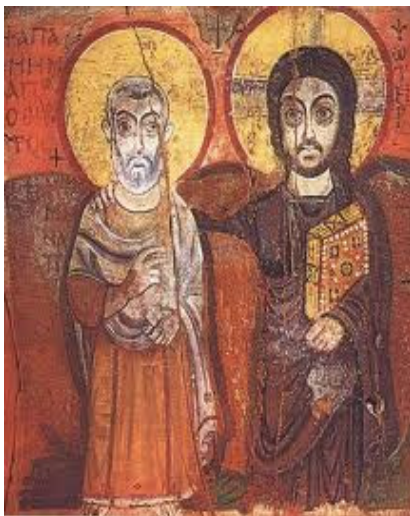
Bosch tehát a festményen láttatott Veronika-kendő autográf Krisztus-portréjával, helyesebben lenyomatával vizuálisan azt sugallja, hogy a kép megjelenítette szituáció – benne valamennyi szereplőjével, Krisztustól az utolsó gúnyolódóig – valóságos és igaz. Veronika voltaképpen az igazság tükrét tartja a kezében, ami a megjelenített képi világ egészét hivatott verifikálni.

A kérdés az, hogy valójában kik Bosch festményének igaz, valóságos és hiteles módon ábrázolt szereplői?

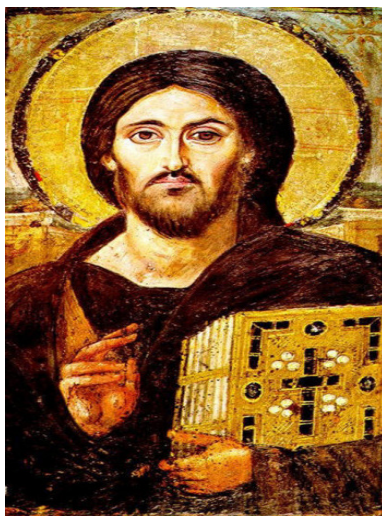
Jézus alakja – mint ezt a fentiekben már jeleztük – szelíd jóságával és befelé forduló, meditatív nyugalomával természetesen azon nyomban felismerhető, jöllehet képi ábrázolása az idők során bizonyos teológiai megfontolások és ikonográfiai elvárások mentén komoly változásokon esett át.

Krisztus vizuális metamorfizációit történeti és doktrinális okok egyaránt meghatározták. A korai keresztény ábrázolások, katakombák, szarkofágok, mozaikok, miniatúrák ifjú, szakálltalan, göndör Krisztusa, mint afféle római ifjú, avagy hellén istenség az ún. „ideális” típus örök fiatalságával, vagyis időn kívüliségével, időtlenségével, intemporalitásával fejezi ki a legfontosabb isteni attribútumot, azt, hogy az idő nem fog rajta, míg a szakállas Krisztus leginkább a törvényadó-törvényhozó vonásait ölti magára. Ez utóbbi egyik jellegzetes ikonográfiai típusa a Pantokratór, aki az isteni és emberi vonások kettősségét testesíti meg, a királyok királya, a mindenen uralkodó, jobb-jával áldást osztó, baljában az isteni kinyilatkoztatás foglatatát, a szent könyvet tartó Isten. A hellén típusú Krisztus afféle propagandaeszközként leginkább a hellén tradíció isteneire emlékeztet, olykor magára Zeuszra, hogy így váljék ismerőssé a görög-római világ számára, míg a szemita ábrázolás az

egyes emberben fellelhető etnikai jellegzetességeket idézi fel a szemita típusú Krisztus-portrékon, legfőképp a kultusztörténet hitelességigényének és az ósiségre vonatkozó elvárásoknak téve eleget.⁷



Szemita típusú Krisztus-ikon, Párizs, Louvre, VI. század



Krisztus-Pantokratör, Sinai-hegy, Szent Katalin-kolostor



II. Justinianus érme, 685-695 (Zeuszra hasonló)



II. Justinianus érme, 705 (szemita típusú)

⁷ II. Justinianus érméihez, a Zeusz- ill. szemita típusú ábrázolásokhoz lásd: James Douglas Breckenridge: *The Numismatic Iconography of Justinian II (685-695, 705-711 A.D.)*, American Numismatic Society, New York 1959; Hans Belting: *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*, im. 139-146.

Mindenesetre a korai időszakban a kereszténységnek, kivált a missziójául célba vett, az ősi tradíciókra, tanokra és törvényekre oly kényes, s egy-egy tanítás értékét és igazságát annak ősiségével igazoló pogány világ előtt szükség volt saját „régmúltjára”, amelyet tipológikus exegézisével a biblikus zsidóságból igyekezett láttatni, s mintegy ezzel cáfolni azokat a pogány vádak, amelyek a kereszténységet „tegnapi”⁸ volta miatt támadták, miközben a zsidók ősiségét még a zsidókkal szembenálló pogány vitázók is elismerték, hangsúlyozva, hogy a zsidók atyáiktól örökölték a kultuszukat, s a törvényeket, amelyeket mindmostanáig hűségesen megtartanak.⁹ Ám idővel a kereszténység számára egyre súlyosabbá vált a zsidó gyökerek okozta teher: szelektív szemléletükben a biblikus múlt pozitív részeit és elemeit saját magukra vonatkoztatták, a Héber Bibliában önmaguk előképét fedezve fel és láttatva, míg a zsidó hagyomány – az antik hagyományban amúgy példátlan – önkritikus fejezeteit, mintegy visszamutatva a bűnös zsidóságra, a zsidóság ellenében törekedtek felhasználni.

Aligha véletlen, hogy a szemita típusú Krisztus alakját egyre inkább és egyre nagyobb számban váltják fel a sémi vonásaitól megfosztott, „zsidótlantított” és „árjásított” Krisztus-képek: a festmények Krisztusai egyre világosabb és egyre egyenesebb hajúak lesznek, a barna szemek világítóan kékekké válnak, s a megfeszített Krisztust ábrázoló festmények állandó tartozéka lesz a Krisztus férfiasságát eltakaró lepel. Természetesen korántsem a középkor prudériájáról van szó, valamilyen szemérmességről (a középkor a mezítelenséget, a testiséget fontosnak, kiábrázolhatónak és kiábrázolandónak tekintette, minthogy Isten első parancsolata a szaporodásra vonatkozott¹⁰), hanem az előbőr rituális körülmetélése (*brit milá*, *circumcisio*) jelének szándékos eltakarásáról. Annak az elleplezéséről, amely látható jeleként vizuálisan is egyértelműsítette, hogy a zsidó hagyománynak megfelelően Jézus is, mint minden nyolcadik napos zsidó fiú az Örökkévaló és Ábrahám ivadécai közötti örök szövetség tagjává lett.¹¹

⁸ vö. Tertullianus: *Apol.* XXXVII,4.

⁹ vö. Órigenész: *Kelszosz ellen*, V,25.

¹⁰ „Szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet” (*Genézis* 1,28)

¹¹ „Amikor eltelt a nyolc nap és körülmetélték, a Jézus nevet adták neki...” (*Lukács* 2,21). „A zsidó Jézus» kifejezés” – írja Vermes Géza – „a keresztény hit isteni Krisztusával szemben a történeti Jézus érzelmi töltésű szinonimája, amely egyszerűen újra leszögezi azt a nyilvánvaló tény, amelyet sok keresztény, sőt néhány zsidó is csak igen vonakodva fogad el, nevezetesen azt, hogy Jézus zsidó volt, nem pedig keresztény. A kifejezés azt is sugallja, hogy a kereszténység alapítójaként tisztelt személy keresése újjal esedékessé vált.” (Vermes Géza: *Jézus és a judaizmus világa*, Osiris Kiadó, Budapest 1997. 13.) A kérdéshez lásd még Vermes Géza további munkáit: *A zsidó Jézus*, Osiris Kiadó, Budapest 1995; *A zsidó Jézus vallása*, Osiris Kiadó, Budapest 1999; *Jézus változó arcai*, Osiris Kiadó, Budapest 2001; *Jézus hiteles evangéliuma*,



Ám mindezek ellenére rendkívül árulkodó, hogy az Atyának és a Fiúnak az egylényegűségét megkérdőjelező, s a 325-ös niceai zsinaton elvetett ariánusok ravennai keresztelőkápolnájának híres mozaikján jól kivehető a Jordán vízében álló mezítelen Jézus férfiasságának jellegzetes zsidó jele. Az üdvtörténet „keresztény” Jézusával szemben a zsidó Jézusról hosszú évszázadok kollektív emlékezete elfeledkezni látszott: a kereszténység immár igyekezett távoltartani magától a zsidóságot, üdvtörténeti ellenséggé téve Isten támasztott népét, ahonnan a megváltójaként tisztelt Jézus is származott. Mindössze néhány eretnek tanítás vagy mozgalom, s egy-egy új vallási irányzat őrizte meg Jézust annak, ami volt valójában.



Ravenna, Battistero degli Ariani, VI. század

De vajon milyen „igaz” és „valóságos” ábrázolásnak felelnek meg azok, akik Bosch festményén a szelíd Jézus tökéletes ellentéteiként jelennek meg, s akiknek a látványa az emberi és az ördögi vonások különös szimbiózisát nyújtja? Karakterisztikus vonásaikból úgy tűnik, mintha ugyanazokról a tisztátalan, gonosz és becselen lelkekről lenne szó, akik egy sor középkori katedrális mívésen megmunkált kő- és fadaragványain szopós malacok mellett térdepelve az anyadisznó emlőjéből veszik magukhoz mindennapi eledelüket, az ördögi táplálékot.¹² A középkor vizuális gazdagságát és termé-

¹² Bosch több festményén is – a korabeli ikonográfiai tradícióknak és teológiai vélekedéseknek megfelelően – jól felismerhető motívumok alakzataiban van jelen a zsidóság: így például *A királyok imádása* című triptichon középső tábláján a tisztetletlenül leselekedő pásztorokat a Jézust elutasító zsidósággal szokás azonosítani, a rozszant istállót a hagyományos ikonográfiának megfelelően a zsinagógával, s a benne álló különös alakot magával az Antikrisztussal. A bal oldali szárnyon ördögök seereglenek Dávid király palotájának kapuja előtt. A romos épület szintén a zsinagógát és az „elavult” régi törvényeket jelképezi, a sötétségbe vezető ajtónyílás és a mögötte felsejlő sötét kamra már a valóságos „sátán zsinagógáját” vizualizálja. lásd ehhez: Ludwig von Baldass: *Hieronymus Bosch*, Verlag Anton Schroll & Co., Wien und München, 1968; Walter Bosing: *Hieronymus Bosch*, Benedikt Taschen, Köln – Budapest 1993; Enrico Castelli: *Simboli e immagini*, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Róma 1966; Jacques Combe: *Jérôme Bosch*, Éditions Pierre Tisné, Paris 1946; Wilhelm Fraenger: *Hieronymus Bosch*, Corvina Kiadó, Budapest 1982; Max Jakob Friedländer: *Die altniederländische Malerei. V. Geertgen van Haarlem und*

keny képzeletvilágát reprezentáló, s az egyszerű hívő fantáziáját megmozgató, hol síkszerűen, hol plasztikusan ábrázolt figurákat vajon összeköti-e valami igazán lényegi, ami mindannyiukra jellemző, s ami magyarázatát adja megátalkodott, beteg és betegesen torzult személyiségüknek?



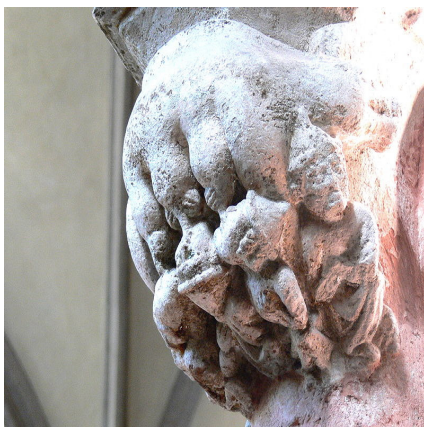
Bad Wimpfen, Stadtkirche



Brandenburg, Szent Péter és Pál dóm



Colmar, Cathédrale Saint-Martin



Heilsbronn, Kloster

Hieronymus Bosch, Paul Cassirer Verlag, Berlin 1927; Charles de Tolnay: *Hieronymus Bosch*. I-II. Holle Verlag, Baden-Baden 1965. Mindamellett Bosch a zsinagógát és az eklézsiát egyesítő felsőbbrendű egyház eretnek gondolatát teszi láthatóvá több festményén is. Lásd ehhez: Wilhelm Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, Van Den Hoeck & Ruprecht, Göttingen 1907. 127 skk.

II.

A keresztény teológia által már az első századokban megalapozott,¹³ s majd két évezreden át fenntartott antijudaizmust követően meghatározó

¹³ A keresztény antijudaizmus korai forrásaihoz és témaköréhez lásd az alábbi műveket: Augustin Bea: *The Church and the Jewish People*, Harper & Row New York 1966; Edmond Le Blant: *La controverse des chrétiens et des Juifs aux premiers siècles de l'Eglise*, Nogent-le-Rotrou, Paris 1898; Jeremy Cohen: *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell University Press, London 1982; Dan Cohn-Sherbok: *The Crucified Jew. Twenty Centuries of Christian Antisemitism*, Fount, London 1992; Gilbert Dahan: *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Albin Michel, Paris 1991; Gilbert Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990; Gilbert Dahan: „Quelques réflexions sur l'antijudaïsme chrétien au moyen âge”, In: *Histoire, économie et société* 2. 1983. 355-366; David Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone Press, London 1956; Moritz Friedländer: *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen*, Reimer, Berlin 1908; R. Travers Herford: *Judaism in the New Testament Period*, The Lindsey Press, London, 1928; Kurt Hruby: *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Theologischer Verlag, Zürich, 1971; Jules Isaac: *Genèse de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1956; Jules Isaac: *Jésus et Israël*, Éditions Albin Michel, Paris, 1948; Jean Juster: *Les Juifs dans l'empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale*. I-II., Librairie Paul Geuthner, Paris 1914; *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. (szerk.: Karl Heinrich Rengstorff - Siegfried von Kortzfleisch), I., Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988. 23-174; Kaufmann Kohler: *The Origins of the Synagogue and the Church*, Macmillan Co., New York 1929; George La Piana: „The Church and the Jews”, *Historia judaica* 11. 1949. 117-144; Bernard Lazare: *L'antisémitisme. Son histoire et ses causes*, Les Éditions, Paris 1990; F. Lovsky: *L'antisémitisme chrétien*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970; A. Lukyn Williams: *Adversus Judaeos. A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1935; Bishop Murawski: *Die Juden bei den Kirchenvätern und Skolastikern*, Berlin 1925; James Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, The Seabury Press, New York 1974; James Parkes: *The Conflict of the Christian Century in Judaism and Christianity*, Atheneum, New York 1969; Léon Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme I-IV.*, Calmann-Lévy, Paris 1955-1977; Rosemary Radford Ruether: *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, The Seabury Press, New York 1974; Samuel Sandmel: *The First Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, World Pub. Co., Cleveland-New York-Philadelphia 1961; Samuel Sandmel: *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford University Press, Oxford 1978; Hans Joachim Schoeps: *The Jewish-Christian Argument. A History of Theologies in Conflict*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1963; Heinz Schreckenberg: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – New York – Paris – Wien 1991; uő: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.)*, Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1991; uő: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris –

történelmi pillanatnak számított II. János Pálnak a római zsinagógában 1986. április 13-án elmondott beszéde, amelyben a zsidókat „a mi legkedvesebb testvéreinknek” aposztrofálta, hozzátéve, hogy „bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, idősebb testvéreink” vagytok.¹⁴

Komolyan véve a pápa kijelentését, miszerint a zsidóság a kereszténység „idősebb testvére”, Freud nyomán akár kimondható, hogy évezredek ellenségeskedése, gyűlölködése és megannyi üldözése a fiatalabbnak az idősebb testvérrel szembeni irigykedéséből, féltékenységből, frusztráltságából fakadhatott. S való igaz, az első évszázadban világra jövő kereszténység számára öntudatosodásának első pillanatától kezdve az egyik legalapvetőbb kérdés az volt, hogy ki is valójában az Atya igazi örököse: az isteni kinyilatkoztatást Isten kiválasztott népeként hordozó idősebb („őszövetségi”), avagy az ő helyébe lépő, az örökséget megújító, azt magáénak követelő, s az Úrral a régi és „elavult” helyett új szövetséget kötő fiatalabb nép? Vagyis ki a *verus Israel*, ki az *igazi zsidóság*?

Noha a kereszténység „még csak tegnapi”,¹⁵ de már a II. század közepén Jusztinosz keresztény apológéta ellentmondást nem tűrve oktatja zsidó vitapartnerét, Trifónt, hogy „mi vagyunk az igazi izraeliták, a szellemiek, Juda, Jákob, Izsák és Ábrahám nemzetsége ... a Hórebnél kihirdetett törvény már elévült és csak a tiétek, ez pedig (ti. az újszövetségi) egyszerűen mindenkié. Ha pedig törvényt hoznak a másik törvény ellenére, akkor az előbbi érvényét veszti; ugyanúgy a később kötött szövetség a korábbi hatálytalanítja. Minden időkre szól a mi törvényünk, és tökéletes a nekünk adott Krisztus és a hűséges szövetség, rajta kívül nincsen se törvény, se parancsolat, se rendelkezés.”¹⁶

A Synagoga egy és igaz örököse immár az Ecclesia lett. A zsidóság – amiként erre a II. Vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű dokumentuma is felhívja a figyelmet – „nem ismerte föl a látogatás idejét, és a zsidók többsége

Wien 1994; James Everett Seaver: *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, University of Kansas Publications, Lawrence 1952; Wolfgang Seiferth: *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München, 1964; Marcel Simon: *Verus Israël. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris 1964; Fritz Stähelin: *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, G. B. Teubner, Leipzig 1905; Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The medieval concept of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1983; Ignaz Ziegler: *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten*, M. Poppelauer, Berlin 1907.

¹⁴ *Acta Apostolicae Sedis*, 78 (1986), 1120. „Sieti i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori.”

¹⁵ Tertullianus: *Apol.* XXXVII,4.

¹⁶ Jusztinosz: *Dial.* XI, 2-5.

nem fogadta el az evangéliumot”,¹⁷ „nem értették meg az Írásokat ... azok értelmét nem fogják fel”,¹⁸ „bűneiket bűneikre halmozzák”,¹⁹ s minthogy „a szövetséget eljátszották”,²⁰ az Úr eltörölte a régi törvényeket, hogy újakat adjon helyettük. Vagyis a zsidók méltatlanná váltak az Istennel kötött szövetségre, s az Úr a régi népet „elavult” és „hatályát veszített” törvényeivel és szövetségével együtt kitagadta isteni örökségéből, hogy új szövetségének népéül véglegesen és kizárólagosan a kereszténységet tegye meg. Az Úr eltörölte a régi törvényeket, Krisztus megszabadította az emberiséget a régi törvény gyám-sága alól,²¹ s az örökség szövetségét, melyre a zsidók „nem voltak méltók”, a keresztények kapták meg.

A középkor kedvelt és igen gyakori képi vagy plasztikus ábrázolása az Egyház és a Zsinagóga egy-egy nőalakban megisméltatott megjelenítése, ahogy a tipologizáló exegézisben Lea, az idősebb leánytestvér a zsidóságot, míg Ráhel, a fiatalabb és kedvesebb leánytestvér a kereszténységet szimbolizálta. (Néha előfordult, hogy éppen fordítva, Ráhel jelképezte az „előbb kiválasztott” zsidóságot, míg Lea, a papi (Lévi) és fejedelmi (Júda) törzs, azaz a Messiás ősanja az egyházat, hiszen ő „a népek között van.”²²) Ennek megfelelően – amint ez például a XIII. századból való genti Szent Péter-apátságából származó misekönyv egyik képén látható – amíg az Egyház koronás büszke leányként mutatkozik, kezében hatalmának attribútumaival, addig a Zsinagóga rossz küllemű, elhanyagolt, ápolatlan öregasszony, koronája éppen lefelé csúszik a fejéről, szeme lezárva (a zsidó vakság jeleként²³), kezében törött jogar.

¹⁷ *Nostra aetate*, 4.

¹⁸ Juszminosz: *Dial.* IX,1; XXIX,2.

¹⁹ *Barnabás-levél* IV,6.

²⁰ *uo.* IV,7.

²¹ *Rómaiakhoz* 7,1-6

²² Rupertus Tuitiensis: *De Trinitate et operibus ejus*, in *Genesim*, VII, 27. MPL. 167. 473.

²³ Pál apostol a *Rómaiakhoz* írott levelében (11,8) írja: „Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.”



*A győzedelmes
Egyház és a
bekötött szemű
Zsinagóga,
Strasburgi dóm,
1230 körül*

A zsidó nép szellemi és fizikai értelemben egyaránt vakká vált (Gautier de Châtillon az 1170-es évek elején írt Antikrisztus-költeményében – *Dum contemplor animo* – azt állítja, hogy maga az Antikrisztus volt az, aki Leát, azaz a zsidókat megvakította), s ennek tudható be, hogy a zsidó nép képtelen felismerni azt a jelentésváltozást, amelyen a Szentírás Krisztus eljövételét követően átesett. Guillaume de Bourges egy egész fejezetet szentelve a kérdésnek, a vakságot Isten büntetéseként értelmezi, amivel a zsidókat azért sújtotta, mert azok nem voltak hajlandók Krisztusban meglátni a Messiást.²⁴

²⁴ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini* (ed. Gilbert Dahan), Les Éditions du Cerf, Paris 1981. 212-241. A középkori bestiáriumokban, ahol némelykor a hálóját szövő pókra, máskor a hamisságot és csalárdságot kifejező skorpióra, az érzékiséget és a promiskuitást jelentő békára (Bosch *A királyok imádása* c. triptichonjának bal oldali szárnyán, a betlehemi istálló ellentétének, a romos dávidi palotára mint a pusztulásra ítélt zsinagógának a jelképére egy békabálványt festett: lásd Wilhelm Fraenger: Hieronymus Bosch, im. 311.), az ostoba számárra vagy a gyilkos marásáról ismert, kegyetlen viperára emlékeztet a zsidóság, olykor előfordul az is, hogy a választott nép – vaksága miatt – a bagoly állati alakját ölti magára. I. ehhez: Alanus

A „leváltott” nép helyébe lépő kereszténység félreérthetlenné kívánta tenni, hogy a régi szövetség értelmét vesztesse Isten új szövetségének fényében, s Jézus eljövetele betöltötte, egyben érvénytelenné tette a régi törvényeket, amelyek a keresztény allegorikus exegézis tükrében csupán előképei voltak az újonnan megkötött, s immár kiteljesedett szövetségnek. A zsidóság isteni örökségéből való kirekesztésének jellegzetes példája az a bibliai szövegértelmezés, amely több keresztény szerző számára egyértelmű magyarázatát adta az üdvrend „módosulásának”, a kereszténység teljes és végső térnyerésének.²⁵ Ézsau és Jákob példájára hivatkozva – „két nép van a méhedben, méhedből két törzs válik el: az egyik törzs legyőzi a másikat és az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak”²⁶ – az egyházatyák exegézise szerint az első, az idősebb nép, a zsidóság, szolgálni fogja a fiatalabbat, a kereszténységet, amely az idősebb fölé fog nőni. Vagyis a keresztény írástértelmezésnek köszönhetően a „jelek által jelzett dolgok” valódi értelme egyszerűen felárulkozik.²⁷ Ám azzal párhuzamosan, ahogy a zsidóság küldetésének elveszíti előkép-jellegét, a kereszténység már nem a zsidóság küldetésének folytatóját és betetőzőjét látja önmagában, hanem egyenesen annak történeti és üdvtörténeti ellenségét, amennyiben a megváltásnak éppen az ószövetségi néppel, hittel és törvénnyel szemben kell megtörténnie. A negyedik század közepén Afrahat még a szövetségekötés folyamatos jellegét, szakaszosságát emeli ki, az Úrnak Ádámmal, Noéval, Ábrahámmal és Mózeszel kötött szövetségét, hogy aztán ezeket hatályon kívül helyezve megadja az új szövetség soha el nem múló ígértétét.²⁸ A közel egy évszázaddal később alkotó Szókratész azonban már a következőket jelenti ki: „azzal, hogy a zsidó vallás keresztény vallássá alakult át, megszűntek a mózesi törvény előírásai és előképszerű szertartásai.”²⁹ Hiszen – amint ezt Khrüszosztomosz megfogalmazza – „volt idő, amikor hasznos és kötelező volt a törvény: most azonban már megszűnt, többé már nincs érvényben.”³⁰

de Insulis: *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, MPL 210. 1005; Marcel Bulard: *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe, XVI siècles*, Paris 1935.

²⁵ Vö. pl. Ireneusz: *Adv. Haer.* 4,21,2; Tertullianus: *Adv. Jud.* 1; Cyprianus: *Test.* 1,19; Commodianus: *Carm. apol.* 189; 251; Augustinus: *Epist.* 196,3,13; *Adv. Jud.* 7,9; *De civ. Dei* 16,35; *In Ps.* 44,6; 77,9; 118,5,3; *Serm.* 5,4; 122,4.

²⁶ *Genesis* 25,23

²⁷ Augustinus: *De doct. Christ.* III,7-8.

²⁸ Afrahat: *Hom.* 11,11

²⁹ Szókratész: *Hiszt. Ekkl.* V,22.

³⁰ Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* II,1,6. Khrüszosztomosz zsidók elleni homíliáit Vattamány Gyula kiváló fordításából idézem: Aranyszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*, Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest é.n. Ugyancsak felhasználtam az alábbi fordításokat: Vattamány Gyula: „Legmélyebb bugy-

A córdobai Paulus Alvarus a IX. század közepe táján egyik levelében éppen a fentiekkel kapcsolatosan egy húsba vágó kérdést szegez vitapartnerének, Bodo-Eleazarnak: kinek van több joga Izrael nevére, „vajon inkább neked, aki hited szerint vagy zsidó, s nem fajtád szerint, avagy inkább nekem, aki hitem és fajtám szerint vagyok az?” A kérdés különös pikantériáját az a semmi-képpen sem mindennapos helyzet adja, hogy Bodo-Eleazar, tehát az, akinek a kérdést föltették, kereszténynek született, ám betért a zsidó vallásba,³¹ s az, aki a kérdést feltette, Paulus Alvarus, egykoron zsidónak született, ám érdeklődése pillanatában már hithű kereszténynek vallhatta magát. „A népek, amelyek nap mind nap betérnek Izrael hitébe Isten népévé válnak, ámde te a zsidók bűneivel lettél egygyé” – hangzik Paulus Alvarus saját kérdésére megadott *ad hominem* válasza, s a feleletben benne rejlik annak állítása, miszerint a kereszténység „Verus Israel”, az „igazi Izrael”.³² Mellesleg a zsidóból vehemens keresztény apologétává metamorfizálódott Paulus Alvarus önnön múltjára önfeledten fátylat borítva atyai jóindulattal igyekszik felhívni partnerének, s partnerén keresztül az egész megtévedt zsidóságnak a figyelmét arra a mindennapok gyakorlatából felismert körülményre, hogy „a ti népetek annyira megvetett, hogy ha valakit zsidónak hívnak, az bizony sértésnek számít.”³³

Voltaképpen a név igazi örökösének és jelentésváltozásának gondolatkörét vetette már fel Cassiodorus, azt hangsúlyozva, hogy a zsidók megkapták Istentől a szakítólevelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés, hiszen „jogunk van rá, minthogy a Megváltó Jüda törzséből származik.”³⁴ Paschasius Radbertus – a fentieknek megfelelően – annak ad hangot, hogy az igazi Jüda nem más, mint az egyház, a zsidók ugyanakkor méltatlanokká váltak arra, hogy viseljék nevüket, minthogy ők „a Sátán zsinagógája”.³⁵ Gerhoh von Reichersberg ugyancsak azt emeli ki, hogy a zsidók, mivel „régóta tagadják az igazságot, nem méltók arra, hogy zsidóknak (azaz hitvallóknak) neveztessenek.”³⁶ Guillaume de Bourges ennek megfelelően vonja le végső konklúzióját, amely-

raimban”. A zsidók diabolizálása a görög nyelvű egyházi irodalomban a kezdetektől a nyolcadik századig, Wesley Kiadó, Budapest 2012. Nagy haszonnal forgattam továbbá Vattamány Gyula mindkét kötethez írott bevezető tanulmányát.

³¹ Amulo írja róla, hogy „teljes egészében zsidóvá vált, hitében, épp úgy, mint külsőségeiben.” *Liber contra Judaeos*, 42. MPL 116. 171.

³² A fogalom patrisztikus relevanciáit tárja fel Marcel Simon: *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Éditions E. de Boccard, Paris 1983. című könyvében.

³³ Paulus Alvarus: *Epistola 18,2*. MPL 121. 493.

³⁴ Cassiodorus: *Expositio in Psalmum*, 75. MPL 70. 540. Lásd ugyanezt: Rabanus Maurus: *Expositio s. Ieremias*, 2,3. MPL 111. 827-828.

³⁵ Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaeum 1,1*. MPL 120. 49.

³⁶ Gerhoh von Reichersberg: *Expositio in Psalmos*. In: *Gerhohi Opera inedita*. II/2. köt. (ed. D. és O. Van Den Eynde és A. Rijmersdael), Roma 1956. 717.

nek értelmében a passió története óta a zsidó név nem Jákob fiára utal, hanem azokra, akik elárulták Krisztust.³⁷ Tehát nem is a kereszténység fosztotta meg a zsidóságot a nevétől a név hitvallói (confitens) értelmében, hanem ezt maga a zsidóság tette meg, hűtlenné és méltatlanná válva önnön nevéhez, Istentől kapott identitásához, s mint a gondviselés egész menetében betöltött szerepéből annyi mást, ezt is kénytelen volt átruházni az őt felváltó kereszténységre.

Miután tehát a régi törvényt a kereszténység, mint megkopott, elavult, külsődleges, üres, tartalmatlan, „szavatosságát veszített” szabálygyűjteményt szemlélte, a héber Bibliát (az Ószövetséget) csupán az Újszövetség előképének, árnyképének tekintette,³⁸ amely – éppen emiatt – szó szerinti értelmezés helyett allegorikus magyarázatot követel,³⁹ s mihelyst a jelkép nyilvánvalóvá válik, „eredeti” vagy „eredetinek tűnő” értelmét rögvest el is veszíti.

A törvényét veszített nép tehát eljátszotta üdvörtörténeti szerepét, s attól kezdve, hogy mindezt Isten gondviselő akaratának megfelelően a kereszténység vitte tovább, a régi népek el kellett tűnnie a történelem süllyesztőjében, kifejezvé az üdvrend módosulásának, s a szövetség megváltozott tartalmának és hordozójának újdonságát és egyetemességét. A 70-es, majd a 135-ös évek tragikus eseményeit, melynek során a római légiónak a zsidó lakosság egy részét elpusztítják, másik részét elűzik hazájából, kitiltják Jeruzsálemből, s a Templomot, a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumát földig rombolják, a keresztények az idők jeleként köszöntik, hiszen a genocídiumot jogosnak, teológiaiilag igazolhatónak tartják. A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek – némi csúsztatással – az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosulnak: a keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város rombadőlése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztrefeszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s emiatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesül. „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezét mertek vetni Krisztusra”⁴⁰ – írja Euszebiosz, lényegében követve Szent Pál sorait: a zsidók, „akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei ... Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mér-

³⁷ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini*, im. 128.

³⁸ I. Henri de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1., Aubier, Paris, 1959. 305-363; Marie-Dominique Chenu: „L'Ancien Testament dans la théologie médiévale”, In. *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1966. 210-220.

³⁹ Guibertus de Novigento: *Tractatus de Incarnatione contra Judaeos*, VI. MPL 156. 519; Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica*. MPL 163. 1048.

⁴⁰ Euszebiosz: *Hiszt. Ekkl.* II,6,8.

téke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen.”⁴¹ Jézus jövendölése beteljesült,⁴² a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s adja át helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: a zsidók „elkövették a legszonyosabb gaztettet, összeesküvést szőván az emberiség Megváltója ellen, éppen abban a városban, ahol a hagyományos kultuszukkal Istennek áldoztak. Úgy is kellett hát történnie, hogy a város, ahol Jézus kiszenvedett, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár másokat hívjon meg üdvözült kiválasztottságra.”⁴³

A keresztény szerzők számára a Templom lerombolása a zsidók kultikus gyakorlatának, ünnepeinek és áldozatainak végső elutasítását jelentette, mintegy egyértelműsítve, hogy a zsidó kultusz illegitimé, a törvény pedig érvénytelenné vált. Hiszen ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidó kultusz központjává teszi, úgy a Templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását, s „a zsidó vallás építményének minden maradékát lerombolta.”⁴⁴

Az istengyilkos zsidók⁴⁵ nem szabad akaratukból ölték meg Krisztust, hanem látva gyógyíthatatlan hibáikat, Isten gyilkossá tette őket, és pusztulásra ítélte valamennyit. A gaztett felelőssége az egész népet terheli,⁴⁶ hiszen Krisztus meggyilkolása, s Izrael elvettetése jelzi e nép természetében rejlő végtelen romlottságot, s azt, hogy méltatlannak bizonyultak választott szerepükre: „Jézust megölve a legnagyobb bűnt követték el, s így teljesen magukra hagyták őket.”⁴⁷ Krisztus keresztfeszítése végeredményben betetőzése volt a törvényszegés és mindenféle egyéb gaztett szűnni nem akaró történelmi folyamatának, amelyre az *Apostolok cselekedetei* tanúsága szerint István is kitér a Szanhedrin előtt mondott beszédében.⁴⁸ Mindenesetre Prudentius költői ihletettségű sorában – „Krisztus vére visszafröcskölt rájuk”⁴⁹ – *Máté evangéliumának* nevezetes kijelentése köszön vissza („Vére rajtunk és fiainkon”⁵⁰), amit a IV. századtól kezdve a kereszténység, mint a zsidóság elvettetésének és nyomorúságos helyzetének legfőbb magyarázó elveként szokta idézni.⁵¹

⁴¹ 1Tesszalonikiakhoz 2,15-16

⁴² Máté 24,15-16; Márk 13,14-15; Lukács 21,20-21

⁴³ Órigenész: *Kontra Kelszosz* IV,23.

⁴⁴ld. Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* IV,6,9.

⁴⁵ Euszebiosz: *Vita Const.* 3,24; Nüsszai Gergely: *Or.* 5; Aszteriosz: *Hom in Ps.* 5,16

⁴⁶ld. Euszebiosz: *Vita Const.* 3,24; Nüsszai Gergely: *Or.* 5; Aszteriosz: *Hom. in Ps.* 5,16

⁴⁷ld. Órigenész: *Kontra Kelszosz* 4,32

⁴⁸ ApCsel 7,51-52

⁴⁹ Prudentius: *Apoth.* 544

⁵⁰ Máté 27,25

⁵¹ Gyanítható, hogy itt valójában az antik Kelet jogrendjére visszautaló mozzanatról van szó (ld. *II Sám* 1,16; a későbbiekben: ApCsel 5,28; 18,6), amelynek lényege,

Ugyanakkor az istengyilkosság bizonyos értelemben előképe volt a keresztényekkel szembeni folyamatos zsidó kegyetlenségeknek, így például azoknak, amelyeket a rómaiakkal szövetségbe hívó keresztényekkel szemben követtek el a keresztényüldözések idején. A zsidókkal szemben állandó volt a vád, hogy a helyi üldözésekben rendkívüli buzgalommal vettek részt, s ezért válhattak a mártírakták – így például *Szent Polükarposz vértanúaktája* vagy *Szent Pioniosz presbiter és társai vértanúaktája* – az antijudaista propaganda és legendaképzés első dokumentumaivá, amelyekből megtudhatjuk, hogy a mártír eleven megégetéséhez szükséges rőzse összegyűjtésében „a zsidók különösen készségesen segítettek, amint ez már ilyen esetekben szokásuk volt”,⁵² az elítélteken „részvétlenül nevetnek”,⁵³ „Belfegornak áldoznak”,⁵⁴ s mintegy eljutván a végső konklúzióhoz: „Gomorra népe, akiknek keze vérrel van tele”.⁵⁵

A kereszténység felismervén az üdvtörténeti irányultságot, s annak harcos evilági szolgálatába szegődven az őszövettségi nép hitét, vallását, nyelvét, hagyományait, szokásait, azaz teljes létmódját kívánva ellehetetleníteni igyekszik újra hasznosítani a korábbi pogány vádak egész sorát,⁵⁶ miközben antijudaista elkötelezettségét egyre határozottabban teológiai, metafizikai – és ha szükséges – egy-egy jól irányzott feljelentéssel is felérő politikai érvvel próbálja alátámasztani. A pogány hagyományokhoz igencsak kritikusan viszonyuló kereszténység teljes egyetértéssel veszi át azokat az állításokat, miszerint a zsidóság „makacs, konok nép”,⁵⁷ melyet a „császárság iránti tiszteletlenség”,⁵⁸ s az „örökös lázadás szelleme”⁵⁹ jellemez. Az Aranyszájú, ki „*ethnosz polemopoiōn*”-nak mondja a zsidóságot, a zsidó felkeléseket „Róma elleni büntett”-nek nevezi,⁶⁰ ezzel is bizonyítani igyekező a kereszténység alattvalói hűségét és lojalitását a mindenkor hatalom iránt. „Rebellantes Judaei”

hogy ha a bíró nem talál semmi olyan tény, ami okot adhatna a kivégzésre, úgy a bekiabálók készek arra, hogy a vádlott megöletésének a felelősségét magukra vállalják. ld. *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* I-II. (szerk.: Karl Heinrich Rengstorff – Siegfried von Kortzfleisch), Deutschen Taschenbuch Verlag, München 1988. I. 34.

⁵² *Polükarposz vértanúsága* 13,1.

⁵³ *Pioniosz vértanúsága* 4,8.

⁵⁴ uo. 4,11

⁵⁵ uo. 13,2

⁵⁶ A zsidóságot ért hagyományos és rendre visszatérő pogány vádakról, illetve azok keresztény átvételéről lásd Frenyó Zoltán – Gábor György: „Pogányok, zsidók, keresztények. A keresztény filozófia születésének hátteréről”, *Világosság* 1988. 4. (Melléklet) 3-34; Jean Juster: *Les juifs dans l'Empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*. I., Librairie Paul Geuthner, Paris 1914. 45-48.

⁵⁷ Ambrosius: *Ep.* 74,3; Augustinus: *Tract. adv. Jud.* 9.

⁵⁸ Ambrosius: *Ep.* 40,21

⁵⁹ Joannész Khrüszosztomosz: *C. Jud. et Gent.* 16.

⁶⁰ Joannész Khrüszosztomosz: *In Matth. Hom.* 43,3.

– harsogják a latin egyházatyák, hogy aztán a római törvények megszegésének ürügyén⁶¹ a leghatározottabb fellépést követeljék meg az uralkodóktól, s váljanak a különböző helyi pogromok lelkes szószólóivá. Órigenész már-már védelmére kel a zsidóságnak, amikor – talán éppen Tacitus vádjait visszautasítva („egymáshoz megátalkodottan hűségesek és készségesen könyörületek, viszont mindenki mást ellenségesen gyűlölik”⁶²) – azt hangsúlyozza, hogy a zsidók nem az egész emberiséget gyűlölik, csupán a keresztényeket.⁶³ (A keresztény császárság korától kezdődően ez az állítás persze egészen más fajta jelentésárrnyalattal fog bővülni.) Ugyancsak Tacitustól átvett agyszülemény, hogy a zsidók immoralisak, s gyermekszeretetük annak ékes bizonyítéka, hogy túlteng bennük a nemzési vágy.⁶⁴

Mindamellet a kereszténység nem elégedett meg a pogányoktól örökölt imputációk újraélesztésével, újraalkalmazásával, hanem új, eredetinek tekinthető ötletek egész sorát fogalmazta meg, mindenkori politikai vagy teológiai érdekeinek megfelelően. Így állíthatták olykor keresztény szerzők, hogy a zsidó vallás a bálványimádás közeli rokonának tekinthető,⁶⁵ a zsidók pénzéhesek,⁶⁶ szeretik a luxust, a bőség minden formáját,⁶⁷ buják, érzékiek, gyilkolásra készek, s egyáltalán, mint a legfőbb rossz megtestesítői, minden tettük Isten elleni merényletnek fogható fel, azaz „az Úr gyilkosai, akik Istent gyűlölik és ellene láznak, a törvény gyalázói, a kegyelem elutasítói, atyáik hitének megtagadói.”⁶⁸

A „démonoktól megszállott zsidók”, hangzik az Aranyszájú megállapítása – „semmit sem jobb, mint a disznók vagy a bakkecskék feslett gondolkodásuk és túlzott falánkságuk miatt”, mert csak ahhoz értenek, hogy „megtömjék a hasukat, hogy részegre igyák magukat.”⁶⁹ Khrüszosztomosz minden retorikai képességét mozgósítva merész metaforával érzékelteti, hogy a zsidók munkára alkalmatlanok, s „már csak vágóbaromnak lettek jók.”⁷⁰ Isten-

⁶¹Id. Ambrosius: *De Tobia*

⁶² Tacitus: *Hist. V,5.*

⁶³Id. Órigenész: *Hom. in Ps. 1,36*

⁶⁴Id. Tacitus: *Hist. V,5.* A kereszténység ezt az elképzelést is átvette a pogány világtól (ld. Aszteriosz: *Hom. 17 in ps. 5*; Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud. 14*; Afrahat: *Hom. 18*), s különös jelentést fog kapni akkor, amikor ezt a házasság intézményét elutasító szerzetesek fogják ismételni.

⁶⁵Id. Levél Diognétoszhoz, III; *Cod. Th. 16,8,7*

⁶⁶Hieronymus a zsidók zsugoriságáról szándékozik lerántani a leplet, amikor arról számol be, hogy héber nyelvtanára túl sok pénzt mert kérni (*Praef. in Job. 1*).

⁶⁷Id. pl. Hieronymus: *In Is. 2,8*; *Ep. 121*

⁶⁸Nüsszai Gergely: *In Christi resurr. orat. 5.*

⁶⁹Joannész Khrüszosztomosz: *Ad.Jud. I,4,1.*

⁷⁰uő: *Adv.Jud. I,2,6.*

telenek, kegyetlenek, embertelenek,⁷¹ akik között „gyilkosság és vérontás tenyészik”,⁷² s akik „tisztátalanok, törvényszegők, embergyilkosok és Isten ellenségei.”⁷³ Ünnepek, a bűnbánati nap csupán alkalom arra, hogy erkölcs-telen módon féktelenkedjenek, mezítláb táncoljanak a piactereken, s „parázna nők feslett csöcselékét... a zsinagógába vonsozzák.”⁷⁴ „De a zsinagóga nem-csak bordélyház és színház, hanem egyenesen rablók barlangja, vadállatok odúja is,”⁷⁵ „démonok lakhelye,”⁷⁶ amelyeket „elbukottak, megvetettek és ítélet alá esők látogatnak!”⁷⁷ Böjti sátraik nem különbek a fogadóknál, „amelyekben kéjnök meg fuvaláslányok tanyáznak”,⁷⁸ s „világos, hogy tökéletlen, tisztátalan, szentségtelen és szennyes ma közöttetek a pap, és Istent csak haragra gerjeszti.”⁷⁹ Imádkozás vagy zsoltárecéklés közben hangjuk állatok artikulálatlan üvöltésére emlékeztet: „disznóröfögés és számárorrítás” – mondja bensőséges kedélyességgel Szent Hieronymus,⁸⁰ s egyáltalán: a zsidóktól, mint „az egész világot megfertőző betegségtől”⁸¹ jobb elfordulni. Tertullianus számára pedig egyenesen vitán felüli, hogy az ördög nem tesz egyebet, mint a „zsidók kicsinyesen pontoskodó törvényét utánozza.”⁸²

⁷¹ vö. uő: *Adv.Jud.* I,6,8.

⁷² uő: *Adv.Jud.* I,6,7.

⁷³ uő: *Adv.Jud.* II,9.

⁷⁴ uő: *Adv.Jud.* I,2,6-7.

⁷⁵ uő: *Adv.Jud.* I,3,1.

⁷⁶ uő: *Adv.Jud.* I,3,3.

⁷⁷ uő: *Adv.Jud.* I,3,7.

⁷⁸ uő: *Adv.Jud.* VII,1,2. Jellemző, hogy Órigenész egykor azért dicsérte a zsidókat, mert „mindent, ami az emberi nem kárára volt, eltávolították körükből, s csak a hasznosat fogadták el. Ilyen okból nem volt náluk birkózás, színjáték, kocsihajtás, és nem tűrtek meg maguk között olyan nőket, akik ifjúságuk virágát olyannak adták, akik csak az alacsonyabb vágyaikat akarták kielégíteni, és akik az emberi nem továbbvitelének természetes rendjét ezzel galád módon megsértették”, illetve „milyen jó lehet ama nép állami élete, ahol egy ilyen női személy nyilvánosan nem láttathatta magát. Csodálatos, hogy az örömlányok, akik a fiatalemberekben fellobbantják az érzéki örömöket, ki voltak űzve az államból” (*Kontra Kelszosz* 5,42; 4,31). Khrüszosztomosz a színházra, a bordélyházra és a prostituáltakra azért hivatkozik olyan gyakran, illetve azért állítja őket a legkülönbélebb módon párhuzamba a zsidósággal, a zsidóság kultuszával, szent helyeivel, mert prédikációiban így volt képes a legközérthetőbb és leghatásosabb módon befolyásolni a pogány világ mindennapijaihoz szokott hallgatóságát.

⁷⁹ uő: *Adv.Jud.* VI,5,9.

⁸⁰ Hieronymus: *In Amos* 5,23.

⁸¹ Joannész Khrüszosztomosz: *Adv.Jud.* I,6,7.

⁸² Tertullianus: *De praescript. haeret.* XL,4.

Johann Jacob Schudt: *Jüdische Merckwürdigkeiten* (1714)
című könyvéhez készült illusztráció



Arnaud Royard a *Synagogáról* írva a hét főbűn (*peccata capitalia*) közül mindjárt hármat is alkalmasnak talált arra, hogy általuk mutassa be az érdeklődő nagyközönségnek a zsidóság legkarakterisztikusabb vonásait: a gőgöt (*superbia*), a fősვნységet (*avaritia*) és a bujaságot (*luxuria*). A gőg a Krisztus idejében élt zsidók legjellemzőbb sajátja, a fősვნység pedig, amely az egyik legelső előfordulása a későbbiekben közhellyé váló, zsidókkal szembeni előítélet-típusnak, itt igazi középkori értelmében bukkan fel, mint a „lélek pestise”, amely pénzsóvárrá és iriggyé teszi az embert.⁸³ Salimbene de Adam – mint afféle precíz hivatalnok – a zsidó fősვნység megfellebbezhetetlen bizonyítékát látja abban az értéktelen ajándéksomagban, amelyet a *Királyok könyvének* tanúsága szerint Jeroboám király küldött az Úr prófétájának, Ahijjának.⁸⁴ „Nem kell ezen meglepődni” – mondja a XIII. századi krónikás – hiszen „a király fősვნy volt, s a zsidók természetét mondhatta magáénak.”⁸⁵

⁸³ I. Gilbert Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990. 513. „Auaritia est anima pestis” (A fősვნység a lélek pestise) kifejezést Alanus ab Insulis használta. lásd *De virtutibus et vitiis* (ed. Odo Lottin), In. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, VI. Duculot, Gembloux 1960. 72.

⁸⁴ Vö. *Királyok 1. könyve 14,3*

⁸⁵ *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum*. (ed. O. Holder-Egger), Hannover-Leipzig 1905-1913. 284.

Minden rossz a zsidóktól ered: a kutak és források hangyaszigorgalmú mérgezésével ők az okozói a legkülönfélébb pusztító járványoknak, a leprának, a pestisnek,⁸⁶ s az ördögtől elnyert toxikológiai szakértelmüket kizárólag a kísérleti laboratóriumukként felfogott keresztény világban hasznosítják. Rém-történetek terjednek arról, hogy magas méltóságú, grófi családok egy-egy családi perpatvart végleg elsimítandó miként veszik igénybe zsidó méregkeverő szakspecialisták extra szolgáltatásait a háznép megtrikálásának magaslatos céljából,⁸⁷ s az egyház rendre különféle határozatokban, zsinati döntésekben siet hívei segítségére, akkor is, amikor – kizárólag higiénés okokra való tekintettel – megtiltja a keresztényeknek, hogy zsidó orvosokhoz forduljanak, azzal a megszorítással, hogy ha mégis kénytelenek ezt tenni, legalább a felírt orvosságot keresztény patikusnál készíttessék el,⁸⁸ s akkor is, amikor zsidó hús- és élelmiszerárusoktól tanácsolják el az egyszerű népet, akikre – köztudott – még a pult mögül is a fondorlatos méregkeverő leselkedik.⁸⁹

A fenti vádakot továbbcizellálták és elmélyítették azok a már-már refrénszerűen visszatérő affirmációk, az antiszemita szöveghagyomány megannyi archetipikus eleme, amelyek a vallásghalászás legkülönbözőbb módjait, a különféle relikviák, az ostya- és a szentképek rendszeres megghalászását tulajdonították a zsidóságnak. A sok-sok, egy kaptafára készült, unos-untalan hangoztatott, közhelyszerű ráfogások és denunciációk sorából a minden újszerűnek kijáró tisztelettel köszönhetjük azt a szellemi csemeget, amelyről ugyancsak Matthaeus Parisiensis gondoskodott az ő nyájas olvasóközönsége okulására, s amely a fertelmes gonosztetteket generalizálva szinte kozmikus méretűvé dagasztja a zsidó szennyet: történetének hőse egy Ábrahám nevezetű zsidó, aki vásároltatott magának egy pietà szobrocskát, csak azért, hogy aztán azt megbecstelenítendő gondosan behelyezze az árnyékszékbe. Később Ábrahám megöli az ellene forduló feleségét, majd amikor börtönbe kerül, fény derül egyéb bűneire is, így – egyebek mellett – a hamis pénz forgalomba hozatalának vétkéről is lehull a lepel.⁹⁰

Izrael nem pusztán az üdvözülésből való kirekesztettség állapotába került, hanem az egész üdvrend veszélyeztetőjévé is vált, félelmetes ellenséggé,

⁸⁶ Robert Anchel: „Pastoureaux, lépreux et juifs”, In. *Les Juifs de France*. Paris 1946. 79-92.

⁸⁷ lásd pl. Guibert de Nogent: *De vita sua*, III,16. i.m. 422.

⁸⁸ Valladolid (1322), *Canon* 21. In. J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (továbbiakban: Mansi) 25. 720.

⁸⁹ Vienne (1267), *Canon* 18. In. Mansi 23. 1175.

⁹⁰ Matthaeus Parisiensis: *Chronica majora* (ed. H. L. Luards), V., Longman, Green, Reader & Dyer, London 1880. 114-115.

„minden vadállatnál elvetemültebbé.”⁹¹ Történelmét (mely a kereszténység számára a hitehagyás történetévé szimplifikálódott), mint a szakadatlan törvénszegés folyamatát átélő zsidóság – üdvtörténeti értelemben – törvényeivel vesztí el létjogosultságát, s az Úr pusztulásra ítélte őt.

A politikai és a vallási törvénykezés egyre szorosabb összefonódásának jele, hogy a mindennapi életben csakúgy, mint az egyházfegyelmi intézkedésekben a zsidóság egyre inkább exlex állapotba kerül, kitaszítottá, jogfosztottá válik, megkülönböztetetté, páriává. Az V. századtól megszorodó anti-judaista törvények – amelyek a missziós tevékenység megtiltásától a vegyes házasságok bűncselekménnyé minősítésén és a nyilvános hivatalokból való kizáráson át a diszkriminatív öröklési jogig terjednek – teológiai igazolását nyújtja az *Altercatio Ecclesiae et Synagoga* című, korábban Augustinusnak tulajdonított (valójában nem ő az írás szerzője), s ezért a későbbiekben igen nagy hatással és befolyásoló erővel bíró vallási színjáték, ahol az Egyház allegorikus alakja ekképpen fordul a Zsinagóga jelképes nőalakjához: „Képtelen vagy a változásra, mert mindig csak tagadsz, és noha tévedésben leledzel, mégis vitatkozol azon, hogy mi a hamis. A korábbiakban azt mondtam neked, hogy te valamikor irányítottál, akkor, amikor még Izrael népe hatalmas birodalmat mondhatott magáénak. Ha te még mindig irányítanál, akkor – felteszem – szabad lennél, és nem lennél az én szolgálatomnak alávetve. Ám nézz a légiók jelére, és ott a Megváltó nevét találod; vagy nézd Krisztus hitvallóit, az uralkodókat, és ismerd el, hogy ki vagy zárva a hatalomból. Lásd be, hogy a Testamentum ígéretének megfelelően szolgálsz. Fizeted nekem a hadisarcot vagy az adót, nem kerülhetsz kormányzásra, nem vagy benne egyetlen prefektúrában sem, egy zsidó sem lehet „comes”, és tiltott a szenátusba való belépésed is. Katonai szolgálatra nem lehet alkalmazni, a gazdagok rendjéhez nem engedünk oda téged, és minden tiltott számodra: még a szükséges ételt is tőlünk kapod. Mivel pedig nem tudod, mi a leghatalmasabb és legjelentősebb, olvasd csak, mit mondott az Úr Rebekának, amikor az ikreket szülte: » Két nép van a méhedben, méhedből két törzs válik el: az egyik törzs legyőzi a másikat és az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak.« (*Genézis 25,23*).”⁹²

A IV-V. századi törvényhozónak a zsidóság már nem a császárság egy különös népe, hanem, mint Krisztus gyilkosai, gyűlölt fajta, s így a törvénykezésnek az a célja, hogy Isten szent tervének történelmi realizálódását segítse elő és azt tükrözze. A semleges törvényhozással összeférhetetlen, sértő, bántó kifejezések a törvénykezésben felbukkanó teológiai motívumokról árulkodnak: így fordulhatnak elő a törvénytárban olyan, az objektivitás látszatát is

⁹¹ Joannész Khrüszosztomosz: *Adv. Jud.* I,VI,9.

⁹² lásd Migne, PL 42, 1132

feladó megállapítások a zsidóságról, mint „vészes, istentelen szekta”, „utálatos, gyalázatos, visszaszazító, babonás gyülekezet” stb.⁹³

A zsidók jogi státusza állandóan rosszabbodott, s noha léteztek rendeletek, amelyek például a zsinagógák védelmét szabályozták,⁹⁴ amelyek kimondták, hogy a zsidók vallása nem tiltott, s hitük miatt nem lehet ócsárolni őket,⁹⁵ vagy amelyek az ünnepekhez való jogukat deklarálták,⁹⁶ mégis a zsidókat érintő törvény legtöbbje határozott zsidóellenes jelleget öltött. A kereszténységnek való alávetettség teológiai követelményének erősödésével párhuzamosan vált a zsidóság – életlehetőségének fokozatos korlátozásával – egyre kiszolgáltatottabbá. Az új keresztény társadalom kívülállóivá lettek, s a pogányokkal és eretnekekkel együtt potenciális forradalmárokként vagy felbujtókként jelentek meg.⁹⁷ A külvilág számára változatlanul vonzó, s így a kereszténységnek a prozelita-jelenség⁹⁸ okán komoly konkurenciát jelentő zsidóságot rendeletek egész sorával próbálták izolálni, s a pogány világból betérni szándékozó kedvét véglegesen elvenni attól, hogy lelki üdvét Jézus követése helyett a mózesi törvényekben találja meg. A keresztény hitre áttért zsidó különleges védelmet élvezhetett,⁹⁹ s örökségéből nem zárhatták ki rokonai,¹⁰⁰ ám a zsidóságba betérő teljes vagyonek Kobzásra számíthatott,¹⁰¹ s elveszítette annak jogát, hogy végrendeletet készíthessen.¹⁰² Rendeletek egész sora teszi meg a kívánt lépéseket a zsidókhöz meggondolatlanul közeledni vágyót illetően: a gettósításhoz vezető folyamatok egyik korai formájának tekinthetjük azt a rendelkezést, amely tiltotta a zsidók és keresztények közötti vegyes házasságot, s amit ugyanolyan szigorral bírált el, mint magát a házasságtörést.¹⁰³ Zsidók nem teljesíthettek katonai szolgálatot,¹⁰⁴ és sem ügyvédi,¹⁰⁵ sem bármilyen más nyilvános hivatalt nem viselhettek.¹⁰⁶

⁹³ „feralis secta”, „nefaria secta”: *C. Th.* 16,8,1 (315-ben); „sacrilegi coetus”: *C. Th.* 16,8,7 (357-ben); foedum taetrumque Judaeorum nomen”: *C. Th.* 16,8,19 (401-ben); „nefanda superstitio”: *C. Th.* 16,9,4 (417-ben); „abominandi Judaei”: *C. Th.* 16,8,26 (423-ban)

⁹⁴ 412-423 között több ilyen rendelet lát napvilágot: ld. *C. Th.* 16,8,20; 21; 25; 26; 27

⁹⁵ ld. *C. Th.* 16,8,9; 21

⁹⁶ ld. *C. Th.* 16,8,20; 8,8,8; 2,8,6; *C. Iust.* 1,9,13

⁹⁷ ld. *C. Th.* 16,8,26

⁹⁸ A prozelita-jelenséget meglehetősen kiterjedtnek és gyakorinak nevezi Marcel Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, im. 315-355. Vele ellentétben a jelenséget történelmileg lényegtelennek, a fogalmat történetileg hibásnak mondja Édouard Will – Claude Orrieux: „Prosélytisme juif”? *Histoire d'une erreur*, Les Belles Lettres, Paris 2004.

⁹⁹ ld. *C. Th.* 16,8,5

¹⁰⁰ ld. *C. Th.* 16,8,28; *C. Iust.* 1,5,13

¹⁰¹ ld. *C. Th.* 16,8,7; *C. Iust.* 1,7,1

¹⁰² ld.: *C. Th.* 16,7,3

¹⁰³ ld.: *C. Th.* 9,7,5; *C. Iust.* 1,9,6

Az állami hatalom Istentől kapott megbízást, hogy az abszolút igazság birtokában lévő keresztény hitet védelmezze és hatalmi eszköztárát annak terjesztésére mozgósítsa. Az állami rendelkezéseket – ennek megfelelően – mintegy kiegészítették és specifikálták azok az egyházi jogi határozatok, amelyek igyekeztek minél jobban távol tartani a keresztényeket a zsidóktól. A IV. század elején üléselő Elvirai Zsinat (kb. 300-303) XVI. kánonja a vegyes házasságot tiltja (ugyanazt erősíti majd meg a 451-es Khalkedóni Zsinat XIV. kánonja), kimondva, hogy katolikus lányokat „sem zsidóhoz, sem eretnekhez ne adják, ... mert hívőnek a hitetlennel nem lehet semmi közössége”,¹⁰⁷ s az L. kánon a zsidókkal való közös étkezésektől óvja az egyszerű hívőt és klerikust. De ugyanennek a zsinatnak a határozatából értesülhetünk arról, hogy a zsidók áldása „érvénytelenné és hatálytalanná” teszi a keresztények áldását, ezért az Istentől kapott termést óvni kell zsidó közelségétől.¹⁰⁸ A Laodikeiai Zsinat (IV. század 2. fele) zsidó szokások gyakorlásától, a szombati pihenéstől tiltja el a keresztényeket, hangsúlyozván, hogy „ha mégis zsidó szokások követésén érik őket, legyenek kiközösítve Krisztus színe előtt.”¹⁰⁹ A XXXVII. kánon kimondja, hogy zsidókkal és eretnekekkel nem szabad közösen ünnepelni, s ajándékot elfogadni tőlük (az *Apostoli Kánonok VII.* pontja ugyanazt hangsúlyozza, hozzátéve, hogy zsidó pészáhsor tilos húsvétot tartani), a XXXVIII. kánon pedig azt emeli ki, hogy zsidóktól nem szabad kovásztalant elfogadni és istentelenségeikben részt venni. Csak sejthető, mi válhatta ki a XVI. kánonban olvasható utasítást: „szombatonként (a templomban) evangéliumokat és más szent iratokat kell felolvasni.” A II. Troulloszi Zsinat (692) bizonyos részletkérdéseknek tűnő elemeket is fontosnak talál megemlíteni: „Keresztény nem ehét zsidók kovásztalan kenyeréből, nem közeledhet hozzájuk bizalmaskodva, nem fogadhat el tőlük gyógyszert és nem fürödhet velük közösen.”¹¹⁰

Az állami rend és a vallási kultusz összefonódásának ösztönző hatása egyértelműen kimutatható azon püspökök, vezető egyházi személyiségek tevékenységében, akik hangsúlyozván, hogy a hatalomnak a legfőbb igazság szolgálatába kell szegődnie, nagy buzgalommal váltak egy-egy helyi zsidóüldözésnek, pogromnak vagy zsinagóga felégetésének lelkes szószólóivá, avagy gyakorlati megszervezésének és lebonyolításának szorgos kivitelezőivé. A korabeli vallásos disputa meglehetősen sajátos (ám a későbbi történelemre igen nagy hatást gyakorló) formáját jelentette az a határtalan kedv és szorga-

¹⁰⁴ Id. C. Th. 16,8,16; 16,8,24

¹⁰⁵ Id. C. Th. 2,6,8

¹⁰⁶ Id. C. Iust. 1,5,12,6

¹⁰⁷ Elv. Zs. XVI.

¹⁰⁸ Id. Elv. Zs. XLIX.

¹⁰⁹ Khalk. Zs. XXIV.

¹¹⁰ II. Troull. Zs. XI.

lom, amely a tévúton járó vallás szent helyeinek, közösségi házainak, templomainak elpusztításában lelte meg az igaz ügy szolgálatának egyik hathatós módját. Az észak-afrikai Tipasa városában a zsinagógát keresztény templommá alakítják át, a spanyol Tortosában a helyi püspök vezeti híveit a zsinagóga elleni rohamra, Edessa zsinagógája szintén a helyi püspök, Rabulas jóvoltából metamorfizálódik Szent Péter templomává, a nagy tiszteletnek és tekintélynek örvendő Stilita Szent Simeonnak pedig még az oszlop tetején is volt gondja arra, hogy az antiochiai zsidók ne kaphassák vissza korábban elkobzott zsinagógájukat.¹¹¹ A palesztinai Bar Saumán fanatikus szerzetesek hada dühöng és mérszólja a helyi zsidó lakosságot, 414-ben pedig Alexandriában a helyi praefectus és Kírilloosz püspök barátságosnak éppen nem nevezhető hatalmi rivalizálásának eredményeképpen a számtalan provokációt követő konfliktust végül a püspök a zsidó lakosság vagyonának és imaházainak elkobzásával, s a városból való száműzetésükkel vélte feloldani.¹¹² Minorcán 418-ban ugyancsak a helyi püspök és klérus ösztönzésére Szent István ereklýének szállításakor robban ki súlyos konfliktus, amelynek záró akkordja – az események törvényszerű menete szerint – a zsinagóga kifosztása és felgyújtása.¹¹³

Zsidó közösségek és zsinagógák pusztulnak el nem csekély számban, ám mind közül a leghíresebb, legtanulságosabb és az események végső kimeneteletét illetően rendkívül szimptomatikus a kallinikoni zsinagóga felgyújtásának esete, ugyanis az ezt követő jogi procedúrába maga Ambrosius avatkozott be, tekintélyének, befolyásának és hatalmi erejének minden súlyát latba vetve.¹¹⁴ A megtörtént eset meglehetősen szokványos: 388 nyarán a kis mezopotámiai határváros felheccelt keresztény lakói a helyi püspök unszolására – és az ottani szerzetesek hathatós támogatásával – lángba borították a zsinagógát. A helytartó tájékoztatta a történetekről I. Theodosius császárt, aki – feltételezhetően – a püspök mellett a szerzeteseket találta bűnösnek,¹¹⁵ s az érvényben lévő törvényre hivatkozva rendeletben kötelezte a püspököt, hogy kártalanítsa a zsidó közösséget, saját költségén építtesse újjá a zsinagógát, és a gyűjtőkat az előírtaknak megfelelően büntesse meg.¹¹⁶ A több ezer kilométerrel odébb, Milánóban székelő Ambrosius püspök értesülván a történetekről, nyomban nagy vehemenciával interveniál, s felháborodottan veti a császár

¹¹¹ ld. Jean Juster: *Les juifs dans l'Empire romain, leurs condition juridique, économique et sociale.* im. 461-469.

¹¹² ld. Szókratész: *Hiszt. Ekkl. VII,13*

¹¹³ ld. Sulpicius Severus: *Epist.*, Migne, PL 20, 731 skk

¹¹⁴ ld. Ambrosius: *Ep. 40.* Ez a levél az egyetlen forrás, amelyből értesülhetünk a történetekről. ld. még ehhez: Jean Rémy Palanque: *Saint Ambroise et l'Empire romain*, E. de Boccard, Paris 1933. 205-207.

¹¹⁵ ld. *C. Th. 16,3,1*, ld. még Ambrosius: *Ep. 40,16*, valamint: *C. Th. 16,3,2; 9,40,16; 11,30,57.*

¹¹⁶ ld. Ambrosius: *Ep. 40,6,18*

szemére, hogy keresztény uralkodónak nincs joga zsidókat pártfogolni. A korabeli keresztény világban abszolút tekintélynek örvendő püspök arra hívta fel a császár, és az egész akkori művelt világ figyelmét, hogy zsinagógákat igenis fel lehet gyújtani, hiszen Isten megengedte ezen épületek lerombolását, sőt maga is elátkozta a hitetlenség helyét, az istentelenség templomát, az örület házát, s ha elpusztításukat a törvények nem teszik lehetővé, az a törvények hibája. Ambrosius fájlalja, hogy a milánói zsinagógát nem gyújthatta fel, ugyanis az leégett egy villámcsapás következtében, bár – teszi hozzá –, ha tudta volna, hogy tilos zsinagógát felgyújtani, akkor ő megtette volna ezt. A zsidók rágalmainak egyébként sem szabad hinni, hiszen mily rágalmazásokra lehetnek képesek azok, akik az Istenre való hivatkozással hazudni szoktak. Akarod, óh császár – teszi fel a kérdést Milánó püspöke –, hogy a zsidók az egyház fölött triumfáljanak, hogy ujjongjanak ezek a hitetlenek a zsinagóga győzelmén és az egyház gyászán? A zsidók ezt a napot az ünnepek között fogják számontartani, emléknappá fogják nyilvánítani, hiszen ezen a napon győzték le a keresztényeket.

Theodosius még kitart álláspontja mellett, ám Ambrosius kiközösítéssel fenyegeti meg,¹¹⁷ s a császár meghajlik: második rendeletében kénytelen enyhíteni az első, míg harmadik rendeletében a korábbiakat hatálytalanítja, s visszavonja a zsidó közösség kárpótlására tett utasítását. S noha Theodosius kapitulált Ambrosius előtt, ám 393-ban újra kimondja, hogy a zsidó vallás nem tiltott vallás, és a zsinagógák lerombolását továbbra is elítéli a törvény.¹¹⁸ A határozatnak azonban vajmi kevés foganata lehetett, ugyanis – minden bizonnyal – ezért kellett újra és újra megismételni azt 397-ben, 412-ben és 418-ban,¹¹⁹ de mindhiába. A kereszténység által igazából soha komolyan nem vett törvények – értelemszerűen – a későbbiekben fokozatosan enyhülnek, egyre megengedőbbekké válnak: a 423-ban egymást követően (február, április, június) megjelent rendelkezésekben már szó sincs arról, hogy a felelősök költségén kellene elvégezni a lerombolt zsinagóga rekonstrukcióját,¹²⁰ ám ha az elkobzott zsinagógát a keresztények saját céljaikra már igénybe vették, azt nem kellett visszaszolgáltatniuk, hanem – némi kártérítés ellenében – a zsidók egy kijelölt helyen – immár saját költségeikből – felépíthették az új zsinagógájukat.¹²¹ A meglepően engedékeny szöveg a zsinagógák megszerzésének és keresztény célokra való átalakításának hallgatólagos támogatásaként is értelmezhető, ámde még mindig ideálisabb állapotot tükröz, mint azok a későbbi szövegek, amelyek

¹¹⁷Ild. Ambrosius: *Ep. 41*. Ehhez még: Jean Rémy. Palanque: im. 214-217.

¹¹⁸Ild. *C. Th. 16,8,9*

¹¹⁹Ild. *C. Th. 16,8,2; 16,8,20; 16,8,21*

¹²⁰Ild. *C. Th. 16,8,25-26-27*

¹²¹Ild. *C. Th. 16,8,25*

már egyenesen tiltják zsinagógák építését, felújítását vagy megnagyobbítását, s az egyszerű javítási munkálatok is speciális, a helyi hatalmasságok mindenkori kényének-kedvének kiszolgáltatót engedélyekre szorultak. Tiltott építkezés vagy felújítás esetén a zsinagógát le kellett rombolni.¹²²

Az országot, földjét, politikai hatalmát, törvénykezését és nyelvét veszített, s pusztulásra ítélt nép azonban – éppen törvényeinek, morális parancsolatainak, a hagyomány őrzésének és a hagyomány örök láncolatának (*salselet ha-kabbala*) köszönhetően, valamint annak, hogy a történelem menetében okot és célt, vagyis végső értelmet igyekezett találni – életben maradt. Ám fennmaradása metafizikai ellentmondás, „botrány”, amelyet értelmezni, s üdvtörténetileg indokolni kellett. A zsidóság léte a kereszténységgel együtt innentől kezdve a két civitasnak, Isten és a Sátán államának történelmi harcát jeleníti meg, ahol Krisztus népével szemben a zsidóság az Antikrisztus népévé démonizálódik, ám amely nép – a civitas diabolihoz hasonlóan – az idők végezetén végleg le fog győzni.¹²³ A zsidóság az ördög népévé lesz,¹²⁴ a „Sátán zsinagógájává”,¹²⁵ s míg a keresztények „az Úr Jézus Krisztustól származtatják magukat”,¹²⁶ addig a zsidók „az ördög ügvédjei, viperafajzat, besúgók, sötét rágalmazók, az agyak elhomályosítói, az álszenteskedés élesztői, démonok gyülekezete, förtelmes átkozódók, lincselésre készek, ellenségei mindannak, ami jó.”¹²⁷ Joannész Khrüszosztomosz egy egész álló napot sem tart elegendőnek ahhoz, hogy felsorolja a zsidók bűneit,¹²⁸ de azért kitér harácsolásukra, kapzsiságukra, lopásaikra, piaci üzelmeikre,¹²⁹ s „krisztusgyilkosok közösségének”¹³⁰ nevezvén őket végül eljut a konklúzióig: nemcsak a zsinagóga démonok lakhelye, „hanem a zsidók lelke is az.”¹³¹

¹²² Id. C. Th. 16,8,22

¹²³ Rendkívül jellemző, hogy a keresztények egymás között – afféle „belső szóhasználatban” – saját ellenfeleiket mintegy a rossz, a gonosz vagy a bűnös szinonimájaként zsidónak nevezik. Szamoszatai Pauloszt ortodox ellenfelei mondják zsidónak, így például Joannész Khrüszosztomosz (*Exp. in Ps. 109,1*), de az Aranyszájú ugyanígy szidalmazza az anomoioszokat (*Hom. adv. Jud. I.,1-4*), a szabellianusokat és az arianusokat (*De sacerdotio 4,4*). Athanasziosz „új-zsidóknak” nevezi az arianusokat (*C. Arian. 1,38; 2,16,17; 3,16,27*) és Augustinus is zsidónak mondja ellenfeleit, akik kegyelemtanával fordulnak szembe és a szabad akaratra helyezik a hangsúlyt (*Ep. 196,7*).

¹²⁴ Lásd ehhez: Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1983.

¹²⁵ *Jelenések könyve* 2,9

¹²⁶ Arisztidész: *Apol.* XIV,1.

¹²⁷ Nüsszai Gergely: *In Christi resurr. orat.* 5.

¹²⁸ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adv. Jud.* I,7,1.

¹²⁹ Uo. I,7,1.

¹³⁰ Uo. I,4,5.

¹³¹ Uo. I,6,6.

Az egyházatyák közül többen már genealógiai értelemben is annak a határozott meggyőződésüknek adtak hangot, hogy az Antikrisztus „a gonosz démon fia, aki a sátán és az ördög”,¹³² zsidónak született, s a zsidók, akik Krisztusban egykor az igazságot utasították el, most az Antikrisztus személyében elfogadják a hazugságot.¹³³ Jeruzsálemi Kürillosz az Antikrisztusról szóló katekézisében említi, hogy eljövetelekor különböző mágikus mutatványokkal, szemfényvesztéssel és hazug csodákkal fogja elkápráztatni és hatalma alá vonni a zsidókat, akik ettől kezdve benne látják majd a várva várt Messiást.¹³⁴ Az ezredfordulóhoz közeledő középkori kereszténység aztán újra feleleveníti arról a Végső Ellenségről szóló tanításokat, aki, miként Krisztus minden jóságot, úgy ő minden gonoszságot összefoglal, akinek a teste a legfőbb gonosz betetőzése és foglalata (anakephalaioszisz, recapitulatio), minden gonosztevő összessége, s – miként erre Rupertus Tuitiensis *Apokalipszis-kommentárjának* egy helyén rávilágít – mindennek látható jeleként teste magában foglalja a zsidókat, a rossz uralkodókat, a simóniákusokat, a mágusokat, továbbá – valamennyi iszonyat és fertelem betetőzéseként – a költőket és a filozófusokat.¹³⁵

Az Antikrisztus figurájára és szellemiségére, szándékaira és tetteire, valamint követőire való különféle utalások a középkori gondolkodás és érvrendszer fontos elemeivé váltak: a teológiai bölcseletnek épp úgy megszokott részeivé lettek, miként a politikai argumentációnak, a költői nyelvezetnek vagy a maguk képzeletgazdag vizualításában kibontakozó középkori művészeti alkotásoknak. S ha a középkor egyik legismertebb Antikrisztus-színjátékára (*Ludus de Antichristo*) gondolunk, ahol az Antikrisztust követő Gentilitast (pogányság) és Synagogát (zsidóság) az Ecclesia fogja legyőzni és megleckéztetni, vagy akár Signorelli freskójára az orvietói dómban, ahol a félreérthetetlen ikonográfiai jelzésekkel megfestett és egyértelműen szituálizált Antikrisztus prédikációját különös alakok hallgatják önfeledten, leszögezhető, hogy a Gonosz népe között, a világtörténelmi Rossz mellett elkötelezettek táborában üdvtörténeti súlyuknak megfelelően nagy számban ott találhatók a zsidók is, akiket az idők végezetét megelőző végső összezapásban Krisztus, mesterükkel együtt fog legyőzni és megsemmisíteni.¹³⁶

¹³² Órigenész: *Kontra Kelszosz* VI,45.

¹³³ Jeromos: *Epistola* 121,11.

¹³⁴ Jeruzsálemi Kürillosz: *Katek.* XV,11-12.

¹³⁵ Rupertus Tuitiensis: *Comment. in Apocalyp.* IX,16.

¹³⁶ Rendkívül áruklódó Felice Felicianónak 1475-ben közzétett antijudaista „tudományos-asztrológiai” pamfletjének címe: *Pronosticum astronomicum de adventu antichristi, pseudo messie ac prophete hebreorum* (Asztrológiai jövőndölés az Antikrisztus eljöveteléről a zsidók hamis Messiása, avagy prófétája képében).



A Sátán beköti egy zsidó szemét, *Breviari d'amor*, Bézier-i Ermengaut
 kézirat munkája, XIV. sz.,
Biblioteca Laurentina, San Lorenzo de El Escorial

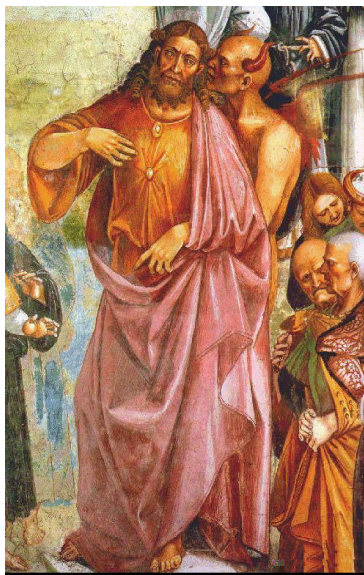
A démonivá, sátánivá, az ördög népévé váló zsidóság véglegesen legyőzendő, pusztulásra ítélt ellenséggé, Izrael isteni örökségéből kitagadott története a jézusi esemény pusztá előhírnökévé vált a hitét nemegyszer masszív, babonás előítéletekre felcserélő kereszténység számára. Krisztus népének ellenségeként, az Antikrisztus népévé demonizálódva üdvtörténeti (és világtörténelmi) helyzete a világban munkálkodó „legfőbb rossz” (*Summum Malum*) szerepének betöltésére kárhoztatta a zsidóságot, a későantikvitás és a középkor egyik legelterjedtebb teológiai műfajától, az *adversus Judaeos*tól vagy *contra Judaeos*tól egészen a XX-XXI. századig, magán viselve a démoni minden lehetséges attribútumát, az istengyilkosságtól az Oltáriszentség meggyalázásáig, a rituális gyilkosságtól a kűtmérgezésig, a legkülönbébb járványoknak, a leprának, a pestisnek a terjesztéséig, avagy az egész világot behálózó, s a többi népet ördögi uralma alá hajtó, titkos helyen (*in loco secretissimo*) megkötött összeesküvésig, a nemzetközi kapcsolatoknak a szűk pátria érdekei fölé való helyezéséig.¹³⁷ A zsidó tehát egyszerre válik szellemi, fizikai és politikai ellenséggé, akit már csak preventív okokból is jobb minél előbb

¹³⁷A konszekrált ostya meggyalázásában vagy a keresztény gyermekeken elkövetett rituális gyilkosságokban a kereszténység a legördögibb tettnek, az istengyilkosságnak a folytatását, annak sorozatos megismétlését látta.

kiűzni a különböző városokból és országokból, mert ellenkező esetben ő lesz az, aki megsemmisíti a számára eredendően gyűlöletes keresztény univerzumot.



Luca Signorelli: Az Antikrisztus prédikációja, 1501. körül (Orvieto, Dóm)



Az Antikrisztus és a Sátán (részlet)

A nevezetes újszövetségi források nyomán – „a sátán az atyátok”,¹³⁸ „a sátán zsinagógája”¹³⁹ – a zsidóság és az ördög között egyértelműen meglévő szoros kötelék mintha csak beigazolódni látszana a középkor lázas, képzeletet és valóságot sokszor tetszőlegesen fölcserélő világában, ahol akár a történelmi jelentőségű politikai események, akár a mindennapok praxisa vagy a természetben lejátszódó folyamatok sajátos alakulása, megmagyarázhatatlan vagy értelmezhetetlen volta olyan egyéni és kollektív félelmeket szült, amelyek végső tárgyukat a „legfőbb rossz”-ban, a „mi” világunktól idegen, tehát szükségszerűen ellenséges „másik” világában találták meg. Az integrációs erővel rendelkező isteni legitimációt magáénak tudó középkori keresztény társadalom a saját univerzumán kívülre helyezett zsidóságban – a párianépben – fedezte fel valamennyi félelmének végső okát és mindennemű frusztrációjának legfőbb kiváltóját, s a járványoktól, a háborútól, a nyomortól és az éhezéstől való rettegés légkörében az éppen adott jelenség megértését megkönnyítette a megbízható sztereotípiakészlet jól bevált alkalmazása. A végső gonosz képét externalizálták a zsidóságra (máskor a muszlimokra vagy az eretnekekre) – „a zsidó a gonosz szellemmel azonosítható... Ő tőle ered a Gonosz ezen a földön, minden, ami a társadalomban rossz...”¹⁴⁰ –, s a képzeletbeli bűnöket felsorakoztató koholmányok, kimérikus állítások¹⁴¹ ösztözték zúdítva Isten egykor még kedvelt népére, diabolizálták, démoni vonásokkal ruházták fel önnön üdvtörténeti előképüket.

¹³⁸ János 8,44

¹³⁹ *Jelenések könyve* 2,9

¹⁴⁰ Jean-Paul Sartre: *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, Cserépfalvi – Göncöl, Budapest 1991. 37.

¹⁴¹ „A kimérikus állítások olyan kijelentések, melyek nyelvtani szerkezetük révén teljes bizonyossággal olyan jellemzőket tulajdonítanak a külső csoportnak és tagjainak, melyeket empirikusan soha nem figyeltek meg.” In. Gavin L. Langmur: „Kísérlet az antiszemitizmus definíciójára”, In. *A modern antiszemitizmus* (Szerk.: Kovács András), Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest 1999. 64.



Paolo Uccello: A meggyalázott ostya csodája – Az ostyagyalázó zsidó és családja kivégzése, 1465-1469 Marche tartomány Nemzeti Múzeuma, Urbino



20. Gandolfino da Roreto d'Asti, *Martirio di Simonino*, tempera su tavola, fine XV sec., Gerusalemme, Museo Israel.

*Gandolfino d'Asti: Trentói Simon mártíriuma, XV. sz. vége
Vérvád-ábrázolások*

A zsidóknak a Sátánnal való közvetlen kapcsolatát jelzi a középkori kereszténység számára az is, hogy mágikus tudományukkal hatalmukban tartják és praktikáikkal képesek befolyásolni a démoni erőket. Marbodus Redonensis költő és püspök Teofil legendáját feldolgozó munkájában Teofil és az Ördög közötti közvetítőről úgy emlékezik meg, mint aki „pestises ember és mágus, a zsidó nép szülötte, az ördög minden hatalmával felruházva”, s – miheztartás végett – egyenesen a fenti alak szájába adja, hogy „a Sátán az Uram”¹⁴².

¹⁴² Marbodus Redonensis: *Historia Theophili metrica*. MPL. 171. 1594-1595. Guibert de Nogent Önéletrajzában jól informált szerzőként számol be arról a zsidóról, aki

Legendák számolnak be a Gonosz nevével visszaélő és a név kimondásával pusztítani képes zsidókról: a *Legenda aurea* mondja el azt az esetet, amikor Zambri, a tudós zsidó a Constantinus császár előtt zajló zsidó-keresztény elméleti hitvitát egy felbőszült bika megölésének empirikus gyakorlatával próbálta befolyásolni, ám Szilveszter pápa Jézus Krisztus nevével életre keltette és megszelídítette a fékezhetetlennek tetsző állatot.¹⁴³ Angliában királyi rendelet tiltotta a zsidóknak a koronázási ünnepségeken való részvételt, ugyanis félő volt, hogy hitvány praktikáikkal rossz irányba befolyásolnák az eseményeket¹⁴⁴; zsinati határozatok szólították fel a zsidókat, hogy mielőbb szüntessék be az istenkáromlást, az uzsoraszedést, valamint a mágiát¹⁴⁵, s rendeletek tiltották el a keresztényeket attól, hogy zsidókhoz forduljanak gondjaik varázslat általi megoldásának reményében.¹⁴⁶

III.

Így válhatott a kereszténység két évezredes exorcizáló gyakorlatának céltáblájává a zsidóság, amely a kényszerkeresztelesektől a gettóba zárásig, a zsidóknak lakhelyükről való elkergetésétől a pogromokig és tömeggyilkosságokig – az ember mindenkori fantáziájával és alkotókedvével összhangban – egy meglehetősen tartós hagyomány folytatójaként számtalan alakzatban volt képes megjelenni az évszázadok során.

Az egyház kimagasló szentjei, doktorai, tanítói, vagy akár Isten földi helytartói a deicidiummal vádolt népről szóló tanításaikban évszázadok során nemegyszer nyújtottak bátorítást – afféle teoretikus hinterlandot – a csőcseléknek, s „szentesíthették” egy-egy zsidó közösség szétverésének vagy máglyára küldésének immár üdvözléstörténeti keretbe ágyazott aktusát. Zsinati határozatok döntöttek a keresztény Európa legkülönbözőbb országaiból való rendszeres kiűzéseikről, a vegyes házasságok tiltásáról, megkülönböztető ruhák vagy jelek viseléséről, gettókba kényszerítésről, a Szentföld visszaszerzéséről és zsidótlanításáról, vagy az „üdvöt hozó kényszer” (*saluti ferrae coactionis*) intézményének, az inkvizíciónak a felállításáról. Örökös rabszolgánépnek aposztrofálták a zsidóságot, s ennek manifesztációjaként rendre különleges adók és járulékok megfizetésével vagy szimpla vagyoneklobzással sújtották őket. Európa folklorisztikus gyakorlatává vált a nagypénteki zsidóverés, mi-

mágikus tudását felhasználva közvetített egy szerzetes és a Sátán között: *De vita sua* (ed. Edmond-René Labande), Belles Lettres, Paris 1981. 202.

¹⁴³ Jacobus de Voragine: *Legenda aurea*, Magyar Helikon, Budapest 1990. 40.

¹⁴⁴ Matthaeus Parisiensis: *Historia Anglorum*, II. (ed. F. Madden), Longman, Green, Reader & Dyer, London 1866. 9.

¹⁴⁵ *Canon* 23. In. Mansi 23. 882.

¹⁴⁶ *Canon* 30. In. Mansi 23. 530.

ként sokak zarándokhelyévé lettek azok a zsidóellenes kegyhelyek (pl. Trentó vagy Rinn), ahol – mint köztudott – a Sátántól megszállott zsidók keresztény gyermekek vérét szűröcsölgették. Hol zsidók alatt lobban a máglya, hol „a hordozható haza”, a Tóra és a Talmud lapjai váltak a tűz martalékává. Voltak, akiket erőszakkal áttértettek (s ha mégis titokban megtartották őseik hitét, közvetlen egyszerűséggel csak „marannusoknak”, „galázatos disznóknak” szólítottak), voltak, akiknek lakhelyét rendre víz alá kerülő, maláriás területen jelölte ki az előljáróság (Velence, Róma), voltak, akik szétvert zsinagógáik mellett dübnyögték imáikat, mások meggyalázott temetőikben emlékeztek halottaikra, voltak, akiknek gyermekeit kényszerkeresztelés céljából örökre elrabolták, vagy akiknek álmát a hajnali istentiszteletről bevetésre induló, pravoszláv egyházi dalokat zengő feketeszázások verték fel, s voltak, akik a nagyüzemi emberirtás gyáraiban és kemencéiben végezték.

A kérdés persze az, hogy *vezethet-e* út az egyházatyáktól vagy a középkori zsinatok és pápai enciklikák világától az abszolút szerződésszegést, törvényszegést jelentő (Kertész Imre) holocaustig? Természetesen nem, hiszen az abszolútumig nem lehet grádicsokon eljutni, a metafizikum (akár vég, akár kezdet) nem ismeri a „mennyeség átcsapásait”. Heller Ágnesnek igaza van, amikor azt mondja, hogy „a holocaust túl van a történelmen”.¹⁴⁷ Ha az Isten *nélküli*, *ethosz és telosz nélküli* történelemre gondolunk, kétségtelenül. Ám ha az *istentelen* történelemre gondolunk – úgy vélem – a helyzet súlyosabb, hiszen a holocaust innen nézve szerves része az európai *civilizációnak*: mindaz, ami *megtörtént*, nem volt ellentétes a modern civilizációval, sőt éppen mintegy foglalatává vált a modern nagyipari termelésnek, racionalizációnak, szervezésnek, logisztikának és bürokráciának. A holocaust a modern civilizáció integráns része, s persze az is marad, ugyanis „érték a holocaust, mert felmérhetetlen szenvedések révén felmérhetetlen tudáshoz vezetett; és ezáltal felmérhetetlen erkölcsi tartalék rejlik benne.”¹⁴⁸ Ámde a tagadás ördögi (nem mefisztói!) szelleme nemcsak kikezdi, kikezdheti az *emlékezést*, hanem megteremti, megteremtheti a *felejtés* folytonosságát. S ha a felejtés az immár süket és vakká vált történelemben kutakodik, azt talál benne, amit csak akar. Sohasem a jelmezekbe bújtatott, átfestett, kikozmetikázott, újraértelmezett történelmet „csapjuk be”, hamisítjuk meg (a történelmet legfeljebb egy orwelli, azaz metaforikus értelemben lehet meghamisítani), hanem mindig a mát, önmagunkat, s a magunk jelenét. A XX. századi nagy jezsuita teológus, Karl Rahner *emlékezete* kikezdhetlen. 1983-ban ekképp fogalmazott: „Az egyház közvetlenül nem felelős a Holocaustért, de vajon lehetséges lett

¹⁴⁷ Heller Ágnes: „Lehet-e verset írni a holocaust után?”, In. uő: *Az idegen*, Múlt és Jövő Könyvkiadó, Budapest 1997. 80-91.

¹⁴⁸ Kertész Imre: *A holocaust mint kultúra*, Századvég Kiadó, Budapest 1993. 46-47.

volna-e a Holocaust, ha előtte oly sok évszázadon át, egészen az egyház legfelsőbb köréig, és onnét lefelé ... nem burjánzott volna a lelkekben az antiszemitizmus, amely egyértelműen embertelen és kereszténytelen volt, és amelyet ma sokkal világosabban be kellene vallani, mint ahogyan ez a mai egyházban történik.”¹⁴⁹ S valóban: a teológiaiilag megalapozott keresztény antijudaizmus bőségesen táplálta a zsidósággal szembeni előítéleteket, s a zsidóság teljes degradálása mentén domesztikálta, a mindennapi beszédaktusok (a közbeszéd és a politikai beszéd) részévé avatta és elfogadhatóvá tette a zsidógyűlölet, a judeofóbia számtalan formáját.

Mára már nem maradt helye a *perfidia judaica* kifejezésnek a nagypénteki könyörgésben, s a II. Vatikáni zsinat – bár messze nem elégséges módon – és egyéb szentszéki dokumentumok¹⁵⁰ egész sora jelzi a változás igényét. Igaz, aligha érthető, miért *kell* ehhez Auschwitz.

Ugyanakkor továbbra is kérdés marad, hogy eme dokumentumok és pápai mea culpák szellemisége, s a hívők előtt majd két évezreden át súlyosan eltorzított üdvtörténeti koncepció korrekciójának szándéka mikor jut el (eljut-e egyáltalán) a Tanítóhivataltól mondjuk másfélezer kilométerre lévő plébániára.

¹⁴⁹ Karl Rahner: „Bevezető”, In. Dr. Kis György: *Megjelölve Krisztus keresztségével és Dávid csillagával*, Budapest 1987. 8-9.

¹⁵⁰ Mindezek jó összefoglalóját nyújtja az alábbi kötet: Reinhard Neudecker: *Az egy Isten sok arca*, Magyar Keresztény – Zsidó Tanács, Mérleg, Budapest 1992.

POETIS MENTIRI LICET (PLIN. EP. 6, 21, 6) –
EGY KÖLTŐNEK SZABAD HAZUDNI
IFJABB PLINIUS EGY MEGJEGYZÉSÉNEK TANULSÁGAI

NAGYILLÉS JÁNOS

A leveleiről és Traianushoz írt *Panegyricus*áról is ismert ifjabb Plinius bizonytalan keltezésű levelében a hozzá hasonlóan *comuni Caninius Rufus*nak beszámol *Vergilius Romanus* vígjátékíró egy darabjáról. Az értékelés egy utalásos jellege miatt homályos megjegyzésben ezt mondja a költőről: *Circa me tantum benignitate nimia modum excessit, nisi quod tamen poetis mentiri licet.*¹ A fordításban Muraközy Gyula kissé finomítva adja vissza, amit Plinius a kötelező szerénység jegyében *Vergilius Romanus* szemére vet: *Csak velem kapcsolatban lépte át túlzott jóindulattal a mértéket, de gondolkunk arra: a költőnek jogában áll, hogy kissé eltérjen a valóságtól.* (Muraközy Gyula fordítása)² Az utolsó tagmondat szó szerinti fordítása a következőképpen hangzik: *...hacsak nem szabad mégis egy költőnek hazudnia.* Előadásomban a Pliniusnál olvasható, költőkre vonatkozó állítás előzményeire igyekszem rávilágítani, s arra a kérdésre keresek választ, hogy a hazugság szó eme esztétikai kontextusban pontosan mit jelent a Kr. u. 1. század e szakaszában, s mi minden árnyalhatja e látszólag egyszerű kijelentés értelmezését.

Előjáróban egy talán nem haszontalan kitérő: mit derített ki az indoeurópai nyelvészet az igazság és hazugság kifejezési módjáról az indoeurópai nyelvekben. Frisk összehasonlító vizsgálata³ szerint az indoeurópai nyelvekben az *'igazság'* szó általában melléknévből származtatott főnév, míg a *'hazugság'* szót általában elsődlegesen képezték az igei gyökből. Frisk ebből arra következtet, hogy az igazság a későbbi képzet, melyet általában a *'létező'*, *'világos'* képzetkörhöz tartozó melléknévekből képezték. A *'hazugság'* kifejezésének módja ezzel szemben az indoeurópai nyelvek különböző ágaiban többféle. Ennek oka a kutató szerint az, hogy az indoeurópai alapnyelvben nem volt szó erre a képzetre. E tetszetős elgondolással szemben nem alap nélkül veti föl Kent,⁴ hogy a hazugságra vonatkozó egységes szó hiányának

¹ Plin. ep. 6, 21, 6

² Ifjabb Plinius: *Levelek*. Fordította: Borzsák István, Maróti Egon, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor. Az utószót írta: Szepessy Tibor. Budapest 1966. 284. skk.

³ Idézi: Kent, Roland G.: Frisk, Hjalmar: 'Wahrheit' und 'Lüge' in den indogermanischen Sprachen. Göteborgs Högskolas Årsskrift XLI, 1935. 3. In. Language 13. (1937) 323–324.

⁴ Kent, Roland G.: Frisk, Hjalmar: 'Wahrheit' und 'Lüge' in den indogermanischen Sprachen. Göteborgs Högskolas Årsskrift XLI, 1935. 3. In. Language 13. (1937) 324.

oka lehet a képzzettel kapcsolatos tabu: ennek hatására a hazugságot eufémiával fejezték volna ki. A hasonló eufémizmusok példjaként az angol *prevaricate* szót hozza fel, (< lat. *praevaricor* = áthágok), ami a *to lie* igével szemben körülbelül ezt jelenti: 'mellébeszél', de lényegében nem nevezi nevén a hazugságot.

Latin szövegünkben Plinius a lehető legközkeletűbb *mentiri*, 'hazudni' igét használja a hazugság kifejezésére. A szó nyelvtörténeti státusza nem egyértelmű: az indoeurópai **m^h-tí-s*, ill. **méntis* 'elgondolás, elképzelés' gyökkel⁵ hozzák kapcsolatba (Walde 1910² 476 s. v. *mendax*, *mentior*),⁶ ugyanakkor szinte biztos, hogy az igéhez tartozó melléknévi forma, a *mendax* nem ugyanennek a gyöknek a származéka, hanem a 'mendum, menda' 'hiba', '{testi} fogyatékoság' szavakkal kapcsolatos.⁷ További információk hiányában, mint Walde etimológiai szótára is elismeri, a modern nyelvtudomány nem tudta meghaladni az ókori grammatika ismereteit. Ez utóbbit Aulus Gellius rögzíti a Kr. u. 2. században, amikor felidézi Nigidius Figulus Kr. e. 1. századi tudós, Cicero barátja nézeteit. Ő kifejti: a latinban különbség van a tudatos hazugság (*mentiri*) és aközött, amikor valaki jóhiszeműen mond nem helytállót, azaz téved (*mendacem esse*).⁸

⁵ Pokorný, Julius: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* II. Bern, München 1959.

⁶ Walde, Alois: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg 1910².

⁷ Walde uo.

⁸ Gell. N. A. 11, 11, 5sq. „*Verba sunt ipsa haec P. Nigidii, hominis in studiis bonarum artium praecellentis, quem M. Cicero ingenii doctrinarumque nomine summe reveritus est. 6 Inter mendacium dicere et mentiri distat; qui mentitur, ipse non fallitur, alterum fallere conatur: qui mendacium dicit, ipse fallitur. Item hoc addidit: 'Qui mentitur, inquit, fallit, quantum in se est: at qui mendacium dicit, ipse non fallit, quantum in se est.' Item hoc quoque super eadem re dicit: 'Vir bonus, inquit, praestare debet, ne mentiatur: prudens ne mendacium dicat: alterum incidit in hominem, alterum non.'* – Ezek P. Nigidius, a jeles tudományokban művelésében kiváló szakember szavai, akit M. Cicero tehetsége és tudása okán a legnagyobb becsben tartott. 6 A 'hazugságot mondani' és 'hazudni' kifejezések nem ugyanazt jelentik ('mendacium dicere' – hazugságot mondani < 'mendax' – hazug, csaló, koholt ≠ 'mentiri' – hazudni). Aki 'hazudik' (*mentitur*), az saját maga nincs tévedésben, hanem a másik embert akarja megtévesztetni, aki viszont 'hazugságot mond' (*mendacium dicit*), az maga is tévedésben van. Még a következők is hozzáfűzte: „Aki 'hazudik' (*mentitur*) – mondja, az becsap, amennyire rajta áll, de aki 'hazugságot mond' (*mendacium dicit*), saját maga nem csap be, amennyire rajta áll.” Ugyanerről a témáról még a következőt is mondja: „A derék embernek – mondja, csak azért felelős, hogy ne hazudjék (ne mentiatur), az okos azért is, hogy hazugságot se mondjon (ne mendacium dicat): az előző az elkövető felelőssége, az utóbbi nem.” A latinban tehát a 'mentitur' ige szándékos hazugságot jelent, a 'mendacium dicit' pedig azt, hogy valaki továbbadja valaki más hazugságát, de nincs tudatában, hogy hazugságot mond. Vö. a hely kommentáros fordítását: Die Attische

Visszatérve Plinius bevezetőben idézett mondatára: nyilvánvaló, hogy e tétel a fikcionalitás közkeletű esztétikai fogalmának etikai színezetű megfogalmazása, vagyis az az előfeltevés van mögötte, hogy a fikció etikai értelemben vett hazugság. De miért, mikor és milyen úton változott ekkorát a fikció megítélése, hogy kitalálói – akár költők, akár más, az ókorban szövegalkotással foglalkozó személyek – hazugoknak bélyegezzék – még ha ezt Plinius ezen a helyen kedves iróniával teszi is?

Az irodalomnak nevezhető írásbeliség modern szemlélő számára belátható fejlődésének kezdetén, Homérosz szövegeinek keletkezésekor a költő státusza a látnokéhoz hasonló s alakjához szakrális képzetek társulnak. Tudása mindent magában foglal: Homérosz szerint a költő tudásának forrása a költeményt sugalmazó Múza vagy valamely, a témakör fölött védnökséget gyakorló istenség tudása. A költő isteni entitásokkal való kapcsolata révén részesül e tudásban, emberi tudása töredékességét, tökéletlenségét ez kiegészíti. A költő tudása ily módon teljes, a rajta mint médiumon keresztül születő nyilatkozat igazságával kapcsolatban nem merül fel kérdés.⁹

Nächte des Aulus Gellius zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss. 2. Bd. IX–XX. Buch. Leipzig 1876. 114.

⁹ Vö. Hom. *Il.* 1. 68–72. (Kalkhas válaszában bezetőjében Akhilleus kérdésére: miért haragszik a görögökre Apollón): *Így szólt és le is ült; mire köztük szólani fölkel | Kalkhász Thesztoridész, madarak legjobbszavu jósa, | ő, aki tudta, mi van, mi jön el, mi esett meg a múltban, | és ki hajón az akháj sereget Trójába vezette | jóstudományával, mit adott neki Phoibosz Apollón.* Hom. *Od.* 1. 337–339. (Pénélopé intése Phémios dalnoknak, amikor a lakomán a trójai hősökről kezd el énekelni): *Phémiosz, oly sok más bűvös dalt tudsz hiszen úgyis, | férfit- s isteni-tettekéről, mit hirdet a dalnok: | abból zengj egyet, míg itt ülsz köztük.* Hom. *Od.* 8. 43–45. (Alkinoos hívátja Démodokoszt, hogy zenéljen a tánchoz): *Hívjátok az isteni lantost, | Démodokoszt, kinek isten adott gyönyörű dalolásra | képességet s zeng, amiről csak készleti lelke.* Hom. *Od.* 8. 266. (Démodokos dalának témája): *Ő meg a húrba kapott s kezdett is zengeni szépen: | nászra miként lépett Árész s koszorús Aphrodité, | Héphaisztosz házában mint ölelöztek először | titkon; számos ajándékkal jött az s kerevetjét | szennyezték Héphaisztosznak.* Hom. *Od.* 8. 480–481. (Odysseus a dalnokokról): *minden dalos embert | múzsa tanított dalra, hisz annyira kedveli törzsük.* Hom. *Od.* 17. 518–520. (Eumaios a dalnokokról): *Mint ahogyan figyelünk a dalosra, ki isteni kegytől | áldva, tud embereket vágykeltő dallal igézni, | s bármikor énekel is, folyton hallgatni kívánjuk.* Hom. *Od.* 24. 60–62. (Agamemnón lelke elbeszéli Akhilleusénak, milyen volt Akhilleus gyászszertartása): *S Múza dalolta a gyászdalt, mind a kilenc: gyönyörűszép | hangjuk váltakozott. És nem maradt szeme száraz | senkinek, úgy zokogott élesszavu dallal a Múza.* Hom. *Od.* 24. 194–202. (Agamemnón lelke Pénélopéról): *Mennyire jólelkű a hibátlan Pénélopeia, | Íkariosz lányarsja: urát, Odüszeuszt, az eszében | jól őrizte: ezért soha el nem enyészik a híre | ékes erényének, s a szilárdszivű Pénélopéből | bájos dalt készít a halandó népnek az isten: | mert nem tett gonoszat, mint Tündareosznak a lánya, | törvényt férjét ki megölte: belőle riasztó | ének lesz odafönt: ő minden nőre gonosz hírt | szerzett, még aki tisztességes is, arra is éppúgy.”*

Rögtön jegyezzük meg: ez a költői státusz a költészet nem minden korabeli formájában érvényes. Az elbeszélő költészetben és a hozzá a hexameteres formájában és részben tematikailag is szorosan kapcsolódó homéroszi himnusz-költészetben a mitológiai tartalom miatt nem merül fel a fikciónivolt problémája. Ami az archaikus görög líra műfajait illeti: ha tárgyak nem mitológiai (a mitikus téma a kardalköltészetben is gyakori), e költészet többé-kevésbé alkalmi, s így a hitelesség kérdése két okból is irreleváns. Az egyik az, hogy a téma szubjektív lelki tartalom, egy gondolat, érzés kifejtése (ilyen a korai görög elégia és a *melos*-költészet), a másik, hogy a középpontban álló személyt vagy eseményeket mindenki ismeri, ismerheti (például az *iambos*-költészetben). Ami az előbbit illeti: saját érzéseivel kapcsolatban aligha hazudik a költő (hacsak nem magának hazudik), közismert témával kapcsolatban pedig azért nem hazudik, mert a tények köztudottak.

A mítosz relativizálásának problematizálására azonban nem kell Szókratész és Platónig várni. A költői fikció mint hazugság eleinte sajátos módon a mitikus témával kapcsolatban merül fel, ami a mítosztól mint a világról való gondolkodás ősnyelvétől való elidegenedés kezdetét is jelzi. Ennek bizonyítéka egy korai költő-anekdota: a Stésichoros *palinódiájáról* Platóntól megőrzött történet.¹⁰ Stésichoros (Kr. e. 7–6. sz.) egyik kardalában felhánytorgatta Helenének, hogy mennyi bajt okozott a görögöknek – *nota bene* ezt az Odysseia elbeszélésében maga Helené is megteszi, sőt az Iliasban is utal egy beszélgetésben a trójai háború kitörésében játszott dicstelen szerepére. Az istennő a sértésért elvette a költő látását, s csak a helyesbítés, *palinódia*, a vers újrírása útján való megtisztulása után adja neki vissza. Ily módon nem Euripidész, hanem Stésichoros veti föl, hogy a trójai háborút okozó Helené nem Meneláosz felesége volt, hanem csak egy árnykép.¹¹

A mítosszal kapcsolatos hazugságért az ókori elbeszélés szerint a költőnek éppúgy büntetés jár, mint annak, aki bármilyen más, hétköznapi vétek

¹⁰ A Platónnál olvasható történet teljes kontextusát ld. Demos, Marian: Stesichorus' Palinode in the „Phaedrus”. In: The Classical World, 90. (1997) 235–249. az ott megadott további szakirodalommal.

¹¹ Platón: *Phaid.* 243a SZÓKRATÉSZ: *Nekem tehát, barátom, megtisztulást kell végezniem. Ennek pedig van egy ősrégi módja azok számára, akik a mítoszmondás terén vétkeztek: Homérosz nem ismerte, de Sztészikhorsz igen. Helené megrágalmazása miatt megfosztatván szeme világától nem maradt tudatlanságban, mint Homérosz, hanem – műzsaí ember lévén – felismerte a baj okát, és tüstént így énekelt:* nem igaz ez a mese, nem is szálltál fedélzetes | hajóra, nem is érkeztél fellegvárába Trójának. *És megalkotva ezt az egész palinódiát, tüstént újra látott! Én tehát okosabb leszek náruk, legalábbis ebben: még mielőtt valami baj érne Erósz megrágalmazása miatt, megpróbálok megadni neki a palinódiát, fedetlen fővel – nem úgy, mint az előbb, szégyenemben beburkolózva.* (Kövendi Dénes fordítása)

elkövetésében hibás – szemmel láthatóan a mítoszhoz való viszony gyökeres változásának pontját jellemzi, amely egyrészt feltételezi, hogy egy-egy mítoszt több változatban is előadnak, másrészt hogy a mítoszok isteni szereplői, vagy olyan emberek, akiket később hērószként tiszteltek, nem játszhatnak erkölcsstelen szerepet a mitikus elbeszélésben. Ha mégis, büntetés jár érte a megsértett isteni entitástól, ami a Stésichoros-történetben érezhetően szimbolikus: a szándékos hazugságért a költőt látásától fosztja meg Helené (feltűnő **a motívum hasonlatossága a látnok Teiresias és a költő Homérosz vakságának hagyományával**).

Hogy a mítoszhoz való viszony átalakulása hosszadalmasabb folyamat, [**8. dia – 2. kiosztmány**] egy másik, Simónidésről szóló költő-anekdota bizonyítja – aki éppen váltja Stésichorost – Seneca kifejezésével¹² – az élet színjátékában. A történet fennmaradt formája viszonylag késői, Phaedrus (kb. Kr. e. 15–Kr. u. 50) őrizte jóval korábbi görög anekdotaanyagból.¹³ A mese szerint Simónidés megbízza egy *pycta*, azaz bokszo, hogy dicsőítse győzelmét, de mert anyaga túl szerény (*exigua... materia*), a költeménybe a küzdősport mitikus példáiként beleszótta Léda fiait, Kasztórt és Polydeukést. A sikerére féltékeny bokszo a versért csak a kialakult ár harmadát fizeti, mondván, hogy a többit majd a másik két dicsőített személy fizesse meg, kárpótlásul meghívja a költőt esti díszvacsorájára. A pórul járt Simónidés el is megy a fogadásra, ahonnan nagy bosszúságára két ifjú hivatja ki egy szolgálával. Kimegy, nem találja kihívóit – s a terem mennyezete abban a pillanatban rádől a lakomázókra, s romjai maga alá temetik őket. A Léda-fiak így fizetnek meg, a költőnek is és a hetyke sportolónak is!¹⁴

¹² Sen. ep. 8o. 7. *Saepius hoc exemplo mihi utendum est, nec enim ullo efficacius exprimitur hic humanae vitae mimus, qui nobis partes quas male agamus adsignat.* – Gyakrabban kellene ezzel példálóznom, mert semmi sem fejezi ki jobban az emberi életnek ezt a színjátékát, amely megmutatja nekünk, hogy milyen szerepeket játszunk rosszul. (Fordította Bollók János – Takács László)

¹³ Phaedrus a történetet több más mesével egyetemben egy cinikus gondolkodás által ihletett gyűjteményből meríthette, megőrizte Cicero, Quintilianus és Valerius Maximus is. Vö. Adrados, Francisco Rodríguez: *History of the Graeco-Latin Fable II The fable during the Roman Empire and in the Middle Ages*. Leiden, Boston, Köln 1999. 149–150. A Simonidesszel kapcsolatos anekdotákhoz vö. Bell, J. M.: *Κίμψις καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition*. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 28. (1978) 29–86. Simonides és a Dioskurosok kapcsolatához az anekdotikus hagyományban vö. Molyneux, J. H.: *Simonides and the Dioscuri*. In: *Phoenix* 25. (1971) 197–205.

¹⁴ Terényi István metrikus fordítása után saját prózai fordításom olvasható.

Phaedrus 4, 25 (26) Poeta

Quantum valerent inter homines litterae
dixi superius; quantus nunc illis honos
a superis sit tributus tradam memoriae.
Simonides idem ille de quo rettuli,
victori laudem cuidam pyctae ut scriberet 5
certo conductus pretio, secretum petit.
Exigua cum frenaret materia impetum,
usus poetae more est et licentia
atque interposuit gemina Ledae sidera,
auctoritatem similis referens gloriae. 10
Opus adprobavit; sed mercedis tertiam
accepit partem. Cum reliquas posceret:
"Illi" inquit "reddent quorum sunt laudis duae.
Verum, ut ne irate te dimissum sentiant,
ad cenam mihi promitte; cognatos volo 15
hodie invitare, quorum es in numero mihi."
Fraudatus quamvis et dolens iniuria,
ne male dimissus gratiam corrumperet,
promisit. Rediit hora dicta, recubuit.
Splendebat hilare poculis convivium, 20
magno apparatu laeta resonabat domus,
repente duo cum iuvenes, sparsi pulvere,
sudore multo diffuentes, corpore
humanam supra formam, cuidam servolo
mandant ut ad se provocet Simonidem; 25
illius interesse ne faciat moram.
Homo perturbatus excitat Simonidem.
Vnum promorat vix pedem triclinio,
ruina camarae subito oppressit ceteros;
nec ulli iuvenes sunt reperti ad ianuam. 30
Vt est vulgatus ordo narratae rei
omnes scierunt numinum praesentiam
vati dedisse vitam mercedis loco.

A költő becsben áll az emberek előtt,
Erről beszéltem már; most elmondom, hogyan
Tisztelték meg Simonidest az istenek.
Költőnk megalkudott, hogy kellő tisztelet-

Díjért egy győztes öklözőt megénekel,
Majd verset írni csendes helyre elvonult.
Csekélyke tárgya korlátozta ihletét,
Élt hát költő-szabadságával, s szárnyaló
Szavakkal ünnepelte Léda ikreit,
Példáikból merítve szép hasonlatot.
Jó lett a vers; de díjának csak harmadát
Fizette meg a rendelő: „A többit – szólt –
A másik két magasztalt fél fizesse meg.
De hogy ne váljunk szét haraggal, jöjj ma el
Hozzám; nagy estebédet rendezek, mire
Meghívtam számos jóbarátot és rokont.”
Költőnknek fájt, hogy csúnyán rászédtek, de mert
Cívódni restellt, azt felelte: „Elmegyek.”
S időben ott is volt a vendégek között.
Evett-ivott a tarka asztaltársaság,
Tombolt a jókedv, szinte harsogott a ház:
De íme, két porlepte, izzadt ifjú lép
A háznak külső csarnokába hirtelen;
Alakjuk embernél nagyobb; beküldenek
Egy ácsorgó cselédet Simonidesért:
Jöjjön ki rögtön, így kívánja érdeke.
Simonidest a rémült szolga sürgeti.
Költőnk kilép, s mögötte ím', a nagyterem
Beomlik; szörnyethalnak mind a többiek.
A két ifjúnak híre-hamva sincs sehol.
És szájról szájra járt a hír: a két iker
Félisten járt ott, és a költő díjaként
megmentették a pusztulástól életét.

Terényi István fordítása

*Hogy mennyit ér az irodalom az emberi világban, | már korábban el-
mondottam. Most azt örökitem meg, | milyen óriási becsben tartják még az
istenek is az irodalmat. | Ugyanazt a Simonidest, akiről már beszámoltam,
| megbízták, hogy megbeszélte összeg fejében írjon dicséretet | egy győztes
bokszolóról. Így is lett, és a költő elvonult. | Csakhogy szegényes anyaga
fékezte költői lendületét, | s élt költői szabadságával, és | beleszólt versébe
Leda ikercsillagait: | hasonlat gyanánt hozta fel a bokszolói dicsőség
példájaként. | A bokszolónak tetszett a vers, de a költő az árból | csak egy
harmadot kapott. A többit is kérte, de ezt a választ kapta: | „Majd megad-*

ják azok, akiké a másik két dicső tett. | De hogy ne gondolja senki, hogy haraggal váltunk el, | jöjj el a lakomámra: ma meg akarom hívní | a rokonaimat, s te a szememben közéjük tartozol. | S bár rászedték és fájts is neki az igazságtalanság, | Simonides elígérkezett, csak azért, hogy, ha már így pórul járt, ne veszítse el | a bokszoló kegyét is. A megbeszélt időpont elérkezett, ő a lakomázóasztalhoz hevert. | Csak úgy ragyogott a bortól víg vendégsereg, | s a ház boldogan visszhangzott a nagy felhajtástól, | amikor váratlan két ifjú portól belepve, | áradó verítékétől csatakosan – testük | emberinél nagyobb volt – megkért egy szolgát, | hogy hívja ki nekik Simonidest: | saját érdekében jöjjön ki, ne késlekedjen. | Az ember izgatottan kihívja Simonidest. | Az még egyik lábát is alig tette ki az ebédlőből, | a boltozat beomlott, s a többieket egy pillanat alatt maga alá temette, | s a kapunál nem volt már egyik ifjú sem. | Amint elterjedt, hogy a dolog mint esett, | mindenki megtudta belőle, hogy az istenek személyes megjelenése | jutalmazta meg az étellel a költőt.

Óvakodnék messzemenő következtetéseket levonni a történet phaedrusi előadásából Simónidés korára nézvést, mégis ki kell emelni, hogy benne a költő mintha már régen túl a hit kérdésén pusztán retorikai amplifikációként hozná föl a Léda-fiakat, akik ily módon nemcsak a bokszolót büntetik, hanem kinyilvánítják létezésüket, méghozzá nem egy kételkedőnek vagy a mítoszt helytelenül elgondolónak, hanem az azt immár csak irodalmi építőanyagként használó költőnek.

Aligha véletlen, hogy Simónidésszel, s nem Stésichorossal egykorú Xenophanés, aki egyes töredékeiben a mitológiai fikció kapcsán még nem beszél hazugságról vagyis a valóság szándékos elferdítéséről, de jelzi: a metafizikai valóság nem olyan, amilyennek elképzeljük, róla való fogalmainkat emberi képzeteink határozzák meg és mindjárt torzítják is.¹⁵ Ez a tétel már magában hordozza a prótagorasi *homo mensura*-tétel szemléletét.

Összegezve: az irodalmi elbeszélés differenciálódása hozhatta magával, hogy egyáltalán kérdést tettek föl az irodalmi leírás igazságával kapcsolatban (amivel párhuzamosan maguknak az irodalmi termékeknek a létezési módja is megváltozik). A fikció fogalmának meggyökeresedése azonban nem az irodalom differenciálódására vezethető vissza, hanem mindkettő mögött a görögök egyre bővülő körű tapasztalatai révén egyre szélesebb körű tudása, a

¹⁵ Xenoph. frg. 15. ed. Diels: *Ám ha a [lónak], ökörnek, oroszlánnak keze volna, | s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember, | akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörré hasonlón | mintázná meg az isteneket, testük meg olyanoknak | alkotném amilyen formát épp önmaga hordoz.* Xenoph. frg. 16. ed. Diels: *[Lám csak], a négernek feketé s laposorru [az isten], | [s közben] a thrákoknál íme kékszemű, rőt [valamennyi].* (Mindkét szemelvény Marticskó József fordítása)

Mediterráneum gyarmatosítása, önmaguk és más kultúrák megismerése, és az ezzel szorosan és összetett módon összefüggő ún. görög felvilágosodás áll. E merőben újfajta tudás rögzítésére merőben új műfaj bukkan fel a Kr. e. 500-as évek vége felé Milétoszban Hekataiosz révén: ez a történetírás.¹⁶ A történetíró tudásának forrása már kifejezetten nem isteni entitás, hanem az emberi megismerés rendelkezésére álló lehetőségek: az ún. *autopsia*, a közvetlen tapasztalat vagy közvetett szemtanúi beszámoló, az írott vagy más, például tárgyi emlék. Ezzel együtt a fikció fogalma is átalakul: a viszonyítási pont immár nem a mítosz világáról vagy a közösségnek saját magáról alkotott, a közösség tagjainak tudásában többé-kevésbé homogén kép, hanem az embertől függetlenül létező, s ha csak részlegesen is, de leírható fizikai és társadalmi valóság: az előbbi a természetrajz, az utóbbi a történelem.¹⁷

A korszak nagy „fölfedezése” az ún. szicíliai ösretorika, Korax és Teisias tevékenysége után nagyrészt a szofistákhoz kötött szónoklás robbanásszerű fejlődése. Mindkét területen, a történetírásban és a szónoklattanban is különösen múltbeli események elbeszélésénél fontos a valószínűség – nem véletlen, hogy Arisztotelész szerint Koraxot ez a probléma foglalkoztatta a leginkább.¹⁸ A történetíró és (leggyakrabban a törvényszéki) szónok ugyanazt teszi: múltbeli eseményeket rekonstruál – módszereik is azonosak: közvetett módon, jelekből vagy dokumentumokból következtetnek a valóságra. De van egy óriási különbség: míg a történetírói narratíva érvényének egyetlen kritériuma az úgynevezett igazság, a szónokénak ez csak esetlegesen az, általában (mint azt már Arisztotelész is elismeri) valamelyik, az ügyfél érdekét leginkább szolgáló múltbeli potencialitás. Ezek közül azonban elméletileg csak egy fedheti a valóságot, a többi többé-kevésbé, vagy teljes mértékben eltér attól, vagyis hazugság.

A kérdést ezzel látszólag megoldottuk: az irodalmi fikciót szembeállítottuk a múltbeli narratíva korabeli szónoklattani felfogásával, és az utóbbiról megállapítottuk, hogy olyan fikciót alkothat, melynek becsületes magyar neve

¹⁶ Vö. Said, Suzanne: *Myth and Historiography*. In: *A companion in Greek and Roman historiography*. Ed. Marincola, John. Oxford 2007. 76–88.

¹⁷ Vö. Schepens, Guido: *History and Historia: Inquiry in the Greek Historians*. In: *A companion in Greek and Roman historiography*. Ed. Marincola, John. Oxford 2007. 39–55.

¹⁸ Arist. *Rh.* 1402a: *Valószínűleg elmondhatjuk, hogy az biztosan valószínű, hogy sok olyasmí történik az emberekkel, amí nem valószínű, mert a valószínűtlen is megesik, tehát az is valószínű, amí valószínűtlen. De nem egyetemlegesen; hanem, mint a szofisztikus vitákban, az érvelés azáltal válik hamissá, hogy elhallgatjuk, milyen okból, milyen célból, milyen módon. Ez annak tulajdonítható, hogy a valószínű itt nem az abszolút valószínűt jelenti, hanem csak a bizonyos esetekben valószínűt. Ennek az érvnek az alkalmazását tárgyalja Korax kézikönyve.* (Adamik Tamás fordítása)

hazugság. Csakhogy aligha gondolhatjuk, hogy abban a korban, amikor egy évszázadon, vagy – ha Arisztotelész tevékenységétől számítjuk – néhány évtizeden belül a hellénisztikus fejedelmi udvarokban már a modern tudományával minden további nélkül összevethető módszerekkel kutatnak többek között az irodalomtudomány vonatkozásában is, egy a kor viszonyai között műveltnek számító ember ne lett volna tudatában a fikció fogalmának, s ne tudta volna: ez nem ugyanaz, mint a hazugság. Másképpen fogalmazva, aligha mondtak volna olyasmit, hacsak nem metaforikusan, hogy a költő hazudik. A valóság azonban az, hogy mondták – de miért? És hogyan értették?

A paradigmaváltás legjobban Platón és Arisztotelész *mimésis*-fogalmának alapvető különbségében érzékelhető. Szókratész Platón *Államában* részletesen nyilatkozik a kérdésről. Dialógusai különböző szereplőinek nyilatkozataiban természetesen felfedezhetők a költővel és a költői fikcióval kapcsolatban az eddigiek tárgyalt görög nézetek. Az *Államban* megjelenik a költészet fölfogásának új módja. Először is a költők hazudnak, s ráadásul rosszat hazudnak az istenekről, pedig *lehetetlen, hogy az istenektől gonosz származzék* (Plat. Pol. 3, 391e, Szabó Miklós fordítása). Akik nem hazudnak, a filozófusok, mert egyedül ők képesek az igazság, vagyis a valóság megismerésére, mert ők az ideákat kutatják (ilyesformán az állam vezetésére is egyedül ők alkalmasak),¹⁹ míg a költők csak az ideák árnyképét utánozhatják.²⁰ Ez utóbbi a platóni *mimésis*-fogalom lényege.

¹⁹ Pl. R. 6, 485b–d SZÓKRATÉSZ: *A filozófusok természetét illetően először is azt fogadjuk el, hogy mindig abba a tudományba szerelmesek, amely megvilágítja nekik a keletkezés és a pusztulás között nem hánykódó örök lények létét.* GLAUKÓN: *Fogadjuk el.* SZÓKRATÉSZ: *És azt is, hogy e lényeket teljes egészében keresik, de azért nem mondanak le annak kicsi, nagy, drágább, olcsóbb részéről sem, akár az előbb tárgyalt becsúgyó és szerelmes emberek.* GLAUKÓN: *Helyes.* SZÓKRATÉSZ: *És vizsgálj meg ezt is: aki olyan szeretne lenni, mint leírtuk, annak természetéből nem hiányozhatnak a következő tulajdonságok.* GLAUKÓN: *Melyek?* SZÓKRATÉSZ: *Hogy sohasem hazudik, a hazug szót szándékosan sosem fogadja el, hanem gyűlöli, és csak az igazságot szereti.* GLAUKÓN: *Igaz.* SZÓKRATÉSZ: *Tudsz-e valamit, ami inkább sajátosága a bölcsességnek, mint az igazság?* GLAUKÓN: *Hogyan tudnánk?* SZÓKRATÉSZ: *És lehetséges-e, hogy ugyanez a természet egyszerre bölcsesség- és hazugságszerető lehessen?* GLAUKÓN: *Nem, semmiképpen.* (Jánossy István fordítása)

²⁰ Platón az *Állam* 10. könyvében Homérosz és a tragédiaköltőket kritikával illeti: nem értenek az ábrázolt tárgyhoz, csak az ideák árnyképének utánzóí; a 3. könyv 21. fejezetében az ideatantól függetlenül minősíti hamis hírek terjesztőinek a költőket (Pl. R. 414c ... *Egy főnőicai hazugságra, amely nem is olyan nagyon új – mint a költők beszélnek és sokakkal el is hittették* –, hajdan sok helyütt megtörtént, a mi időnkben azonban már nem, sőt nem is tudom, hogy egyáltalán megeshet-e; mindenesetre igen erős rábeszélő képesség kell hozzá.). Az *Állam* 3. könyvében Szókratész helytelennek tartja, hogy az Alvilág szörnyűségeinek ecsetelésével riogatják a fiatalokat (Pl. R. 391d–e *Azt se higgyük el és ne tűrjük elbeszélését, hogy*

Arisztotelész *Poétikája* már seholsem vádolja hazugsággal a költőt. Az ábrázolás érvényességének kritériuma és egyben hatásának forrása a *mimésis* minél tökéletesebb megvalósítása. Arisztotelész elsősorban az elbeszélő- és drámaköltészetre, a dithyramboszköltészetre, valamint a lant- és fuvola-játéokra gondol, s e műfajok tisztán fikcionálisnak tekinthetők.²¹ Arisztotelész Platónnal ellentétben nem tartja a költő céljának, hogy a valóságról beszéljen, nem is szabad úgy megítélni, mintha azt akarná leírni – *Ha továbbá az a kifogás, hogy [ti. az ábrázolás] nem igaz, azzal cáfolandó meg, hogy de talán olyan, amilyennek lenni kell, ahogyan például Szophoklész azt mondta, hogy ő olyanoknak alkotja meg az embereket, amilyeneknek lenniük kell, Euripidész pedig olyanoknak, amilyenek. Ha egyik módon sem lehet, akkor azzal, hogy így mondják, mint például az istenekkel kapcsolatos dolgokat. Mert ezeket így elbeszélni talán nem jobb, és nem is igazak, hanem esetleg úgy van, amint Xenophanész áll – de hát mondják.*²² (Ritoók Zsigmond fordítása) Zárójeles megjegyzés: éppen ennek köszönhető, hogy az arisztotelészi *mimésis*-fogalmon alapuló antik irodalomelmélet nem tud mit kezdeni az elbeszélő költészettől látszólag semmiben sem különböző didaktikus költészettel, s az utóbbira vonatkozó nézeteit csak nagy erőfeszítések árán sikerül az előbbiével összeegyeztetnie.

Összefoglalva: a „*hazug fikció*” kifejezés oxymoron, mint ahogy a hazug költő is – de Platón az igazság buzgó keresése közben ezt elvétette, Arisztotelész viszont nem. Kettejük elméleti vizsgálódásai alighanem a kor nyilvánosságában folyó diskurzust rögzítenek és próbálnak tisztázni, ez azonban még Arisztotelészt sem akadályozza meg abban, hogy a *Metafizikában* hivatkozzék a költők közmondásos szavahihetlenségére.²³ Ugyanez – tehát a kora-

Poszeidón fia, Thészeusz és Zeusz fia, Peirithousz szörnyű nőrablásokra horgadtak, és hogy más istenfiak és hősök oly szörnyetteket és istentelenségeket műveltek, amilyeneket most róluk hazudoznak. Sőt inkább kényszerítsük a költőket: vagy ne állítsanak róluk ilyesmiket, vagy ne híreszteljék őket istenfiaknak; mindkettőt tehát ne állítsák, és ne próbálják elhitetni a mi ifjainkkal, hogy az istenek bajt szereznek és a hősök nem jobbak a többi embernél. Mert ahogy az előbb állítottuk: mindez nem igaz és nem is istenes. Hiszen bebizonyítottuk: lehetetlen, hogy az istenektől gonosz származzék.) (A szemelvényeket Jánosy István fordította.)

²¹ Arist. *Po.* 1. 1447a **Az eposzköltés, a tragédia alkotása, valamint a komédia meg a dithyramboszköltő tevékenysége s az aulosz- és kitharaművészet** legnagyobb része egészében véve tulajdonképpen utánzás, és három dologban különböznek egymástól. (Ritoók Zsigmond fordítása)

²² Arist. *Po.* 25. 1460b–1461a

²³ Arist. *Metaph.* 1. 982b–983a *Ha tehát van valami igaz a költők mondásában és valóban irigy az istenség, akkor csakugyan föltehető, hogy ez a mondás főképp erre vonatkozik és szerencsétlenek mindnyáján, akik túlságos magasra emelkedtek. Azonban sem az istenséget nem szabad irigynek tartanunk, mert mint a*

beli köznyelv és közgondolkodás lehet a forrása Euripidész keserű mondatának,²⁴ s a közkincs és a probléma tudományos megragadása együttesen befolyásolhatja Kallimakhosz *Zeus-himnuszának* metapoétikai reflexióját.²⁵ Mint mondja, a régi költők sokat hazudoztak, ő viszont tanult az – alighanem arisztotelészi – leckéből: csak hihetőt hazudik. Ez összecseng Aristotelész *Poeticájának* tanításával (25, 1461b): *A lehetetlent általában a költői művészetre, a jobb hatásra, vagy a hiedelemre kell visszavezetni. A költészet szempontjából... előnyösebb a hihető lehetetlenség, mint a hihetetlen lehetséges.* Talán elképzelhetetlenek az olyan emberek, mint akiket Zeuxisz festett, csakhogy ő a valóságosnál jobbaknak festette meg őket, mert a mintát felül kell múlni.

A hellénisztikus korban, melynek kultúrája a 3. századtól induló római irodalmat befolyásolja, a „*hazug költő*”-képzet a népi és a magas kultúrában egyaránt jelen van. [21. dia] Az előbbire bizonyíték, hogy a latinban Plautus nyelvében, melynél jobb forrásunk nincs a korabeli köznyelvről, már közmondásszerűen van meg.²⁶ A római kultúra a görög előzmények birtokában már gyorsabban gondolja újra a költészet-fikció problematikát, s a görögéhez hasonló eredményre jut.²⁷ Az eredeti görög „szent költő”-képzet megléte már a szinte hellénisztikus költőnek mondható Enniusnál bizonyítható a 3–2. század

közmondás véli, „sokat hazudnak a költők”, sem más tudományt ennél becsesebbnek. (Halasy-Nagy József fordítása)

²⁴ E. HF 1345–1346. *Isten, ha isten igazán: nincs semmire | szüksége – a költők szava bárgyu locsogás.* (Jánosy István fordítása)

²⁵ Call. Jov. 60–67. *Csakhogy igazmondók nem voltak az egykori költők; | mondták: sorshúzás útján osztogatott egykor; | ám az Olümposz s Hádész közt sorsot vet-e bárki, | hogyha nagyon nem balga? Egyenlők közt vetik azt ki! | És ezek egymástól oly szörnyen messze fekszenek. | Én csak olyat hazudok, hogy higgye, ki hallgat a szómra. | Nem sors tett úrrá az egen, de kezed sok műve és az Erő s Hatalom, kik trónodat őrzik azóta.* (Devecseri Gábor fordítása)

²⁶ Plaut. Asin. 174–176. *Quid me accusas, si facio officium meum? | nam neque fictum usquamst neque pictum neque scriptum in poematis | ubi lena bene agat cum quiquam amante, quae frugi esse volt. – Mért vádolsz? Hivatásom folytatom. | Szobrot se láttam, festményt se róla, versben sem olvastam olyan | kerítőről, ki jól bánt volna a szerelmes ifjával.* (Devecseri Gábor fordítása)

²⁷ Cic. Arch. 8. 19. *Atque sic a summis hominibus eruditissimisque accepimus, ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare: poetam natura ipsa valere, et mentis viribus excitari, et quasi divino quodam spiritu inflari. Qua re suo iure noster ille Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur.* Meg aztán a legjelesebb és legtudósabb emberektől tanultuk azt, hogy minden más szellemi törekvés lényege a tanulás, a szabály és a műgond, de a költő veleszületett tehetségével érvényesül, és értelme erejéből merít ösztönzést és szinte valamennyi isteni sugallatból merít. Ezért teljes joggal nevezi a mi Enniusunk szenteknek a költőket, mert valósággal úgy látszik, hogy az istenek valamilyen kegyelme és ajándéka teszi kedvelté őket a szemünkben. (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

fordulójának évtizedeiben, a 2. században beinduló római irodalomelméleti gondolkodás azonban sokáig az esztétikum és az értelmezés megszállottja, ennél elméletibb megközelítésre csak Cicero elméleti filozófiai működése nyújtott alkalmat. Cicero szemléletében a filozófia a stúdiumok legmagasabbika, pragmatikus római felfogásának jegyében mégis mindössze eszköz a tökéletes szónok kezében. Cicero – nyilván a tárgyra vonatkozó, jelenleg rendelkezésünkre állónál jóval szélesebb körű ókori szakirodalom birtokában és ismeretében – továbbgondolja és szélesíti a fikció alkalmazhatóságának rádiuszát, s annak alapján, hogy a költői és szónoki narratíva szabályai alapján véve ugyanazok, a szónokoknak is megengedi.²⁸ A szónoklat és költészet gyönyörködtetni akar, de az utóbbi bizonyítani, s a bizonyítás sikerének fontos eleme a jó szónoki *narratio*. Fő erénye, az *enargeia*: világosság, szemléletesség – elérésének módszerei jórészt átfedést mutatnak az arisztotelési *mimésis* megvalósításának technikájával.

A szemléletesség fogalma azonban idekapcsol egy másik művészeti ágat is: Horatius *Ars poeticája* a költő szabadságát (értsd: szabadságát akár az ún. hazugságra is) a festőével veti össze.²⁹ Nem véletlen, hogy *Poétikájában* Arisztotelész is érinti a festészetet.³⁰ Maga a költői szabadság kifejezés is Cicerónál adatolható először. Mivel az emberi érzékelés működése azonos, a festői, költői és szónoki ábrázolás eredményességének kell, hogy legyen egy kvintesszenciája, amit a három említett terület közeledése, összehasonlítása az elméleti munkákban a fikció kapcsán pontosan mutat. Túl merész állítás lenne, és aligha fedné a valóságot, ha kijelentenénk, hogy ez Cicero felfedezése, inkább arról van szó, ami Horatius *Ars poeticája* esetében sokkal nyilvánvalóbb: mindketten, Cicero és Horatius is a hellénisztikus görög gondolkodás következtetéseit használják és örököltik meg.

Mint láttuk, a költő még Rómában sem veszíti el szakrális felfogását és státuszát az alakjával valamint a fikció megítélésével kapcsolatos nézetek változásai ellenére sem. A költő és a költői fikció hazug mivoltának kérdését az igazságot kutató görögség veti fel, s interferenciaként annak utána is

²⁸ Cic. *Brut.* 11. 42. *concessum est rhetoribus mentiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius.* – Megengedhető, hogy a szónokok történeti elbeszélésben hazudjanak a mondanivaló világossága érdekében.

²⁹ Hor. *AP* 9–10. *Pictoribus atque poetis | Quodlibet audendi semper fuit aequa potestas.* – Festőknek és költőknek egyaránt mindig megvolt a lehetőségük rá, hogy bármilyen merészséget tegyenek.

³⁰ Arist. *Po.* 25. 1461b Általában ami lehetetlen, azt vagy a költészetre kell visszavezetni, vagy arra, ami jobb, vagy arra, hogy ez a közhit – mert a költészetet illetően inkább kell választani a hihető lehetetlent, mint a hihetlent és lehetőt, **<és talán lehetetlen>, hogy olyan emberek legyenek, amilyeneket például Zeuxis festett, de így jobb, mert a példaképnek mindig különbnek kell lennie.** (Ritoók Zsigmond fordítása)

fennmarad, hogy elméletileg tisztázzák a fiktív valóság kérdését. A római gondolkodás az archaikus, klasszikus és hellénisztikus görög gondolkodás által már felvetett és feldolgozott problémát szintézishez közeli stádiumban veszi át, és jelenti ki: nemcsak a költők, hanem a szónokok és festők is hazudhatnak, s ez az állítás immár nemcsak tudományos elméletekben jelenik meg, hanem, mint láttuk, hovatovább a közbeszédben is. Ezért nem csodálkozott tehát ifjabb Plinius azon, ha Vergilius Romanus túl sok jót mondott róla.

„KÉNYES ÉS KÍNOS ‘EREDETISÉGI’ KÉRDÉS”, AVAGY PLÁGIUM A 19. SZÁZADI MAGYAR FILOZÓFIA- TANKÖNYVEKBEN

MÉSZÁROS ANDRÁS

Előadásomban arra vállalkozom, hogy bemutassak három plágium- vagy plágiumgyanús esetet valamint e három közül kettővel összefüggő vitát és azok eredményét. Eközben megpróbálkozom azzal is, hogy tisztázzam, mit is jelentett a plágium az adott esetekben és mit jelent általában? Segítségül veszem ehhez a posztmodern elméletek néhány kategóriáját, mint például a kulturális appropriáció, a pretextus és a poszttextus fogalmait valamint az inkorporálás, a parafrázis és az excerpálás eljárás módjait is.

A címben szereplő „kényes és kínos ‘eredetiségi’ kérdés” formula Böhm Károlynak Pauer Imre filozófiai propedeutikájára írt recenziójából származik, és arra vonatkozik, hogy Böhm szerint Pauer a lélektan-tankönyvében egyszerűen Wundt „Grundriss der physiologischen Psychologie” című művét excerpálta.¹ Amihez hozzáfűzi azt a kérdést is, hogy hol találhatók meg a tankönyvben azok a szövegrészek, amelyeknek Pauer a szerzője?² Ez az állítás és a kérdés két irányba mutat. Az állítás arra vonatkozik, hogy Böhm szerint már elmúlt az a kor, amikor még az excerptumok az oktatásban fontos szerepet kaptak. Ami az adott korban összefüggött egyrészt a gimnáziumi filozófiaoktatás mikéntjéről valamint a filozófiai propedeutika tárgy oktatásában használt tankönyvek jellegéről folytatott vitával, másrészt Böhmnek azzal a meggyőződésével is, hogy a magyar filozófia már van azon a szinten, hogy ne legyen szüksége külföldi mintákra. És nem vonatkoztathatunk el az Entwurf azon rendelkezésétől sem, hogy a középiskolákban oktatott filozófia ne csatlakozzon egyik kurrens filozófiai rendszerhez sem. Ez a rendelet azonban sajátos módon valósult meg a Monarchiában a 19. század második felében. Hiszen a filozófiaoktatásért felelős személy az a Franz Exner volt, aki már prágai egyetemi tanári működése alatt is, de kormányzati megbízatása után különlegesen sokat tett azért, hogy az egyetemeken a filozófiai tan székeket herbartianus tanárok foglalják el. És persze ezek a tanárok kaptak megbízatást tankönyvírásra is, mint például Robert von Zimmermann vagy

¹ Böhm Károly: *Philosophiai Propaedeutika I. A lélektan elemei*. Írta dr. Pauer Imre. In. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1882. 5. szám, 389.

² Ugyanott, 392.

Gustav Adolf Lindner. Mindkét tankönyvnek megvan a magyar fordítása.³ Ezek közül főként Lindner sok kiadást megért és – a korabeli iskolai értesítők tanúsága szerint – általánosan használt kézikönyve készítette Böhmöt arra az állításra, miszerint „hazánkban valami különös előszeretet uralkodik a herbartizmus iránt, azon rendszer iránt, mely qua philosophia csak sophistikájával tud imponálni, de formalismusa miatt veszedelmes eszköz az ifjak lelkének a tartalmas gondolkodástól való elszoktatására!”⁴

A herbartizmus illetén jelenlétének az elemzése a magyarországi filozófia-oktatásban azonban a recepciókutatás irányába vinne minket. Térjünk vissza Böhmnek a szerzőséget firtató eredeti kérdéséhez, vagyis ahhoz a problémához, hogy a Pauer neve alatt megjelent tankönyv vajon kinek a műve? Persze, Böhm részéről ez csak szónoki kérdés, hiszen már megállapította a pretextus szerzőjének a nevét, és következő, a logika-tankönyvet elemző recenziójában még egyszer leszögezi Pauer teljes függőségét Wundt-tól, és hozzáteszi, hogy Pauer „jelen munkája is minden tekintetben *önállótlan* excerptum”.⁵ A két recenzióban is megfogalmazott vádak közül csak az elsőre reagált Pauer, és rövid írásában első sorban leszögezi, hogy iskolai kézikönyvről lévén szó, eredetiségre nem tartott igényt, másodsorban pedig elutasítja az „önállótlan excerptálás” vádját, mert, szerinte, 863 oldalt dolgozott fel 80 oldalon.⁶ Erdemes megjegyezni Pauer védekezésének alapelemeit: 1. Iskolai kézikönyv esetében a szerzőnek nem kell eredeti szöveget nyújtania. Elegendő, ha a filozófia legújabb eredményeit prezentálja. Csakhogy Pauer nem a korabeli filozófia körképét nyújtja az adott diszciplína vonzatában, hanem egyetlen filozófus

³ Robert von Zimmermann tankönyvének második, javított kiadását - *Philosophische Propädeutik. Prolegomena. - Logik. - Empirische Psychologie. Zur Einleitung in die Philosophie*, Wien, Braumüller 1860 – Riedl Szende fordította le: *Logika vagy gondolkodástan*, Pest 1864; *Tapasztalati lélektan*, Pest 1865. Gustav Adolf Lindner kézikönyveit – *Lehrbuch der Psychologie nach genetischer Methode*, Cilli, 1858. *Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode*, Graz 1861. – Klamarik János magyarította, és ezek több kiadást is megértek: *Logika vagy gondolkodástan*, Pest 1874. 1882. 1891.; *Psychologia vagyis lélektan*, Pest 1876. 1885. 1892.

⁴ Böhm Károly: A philosophiai propaedeutika magyar gymnasiumainkban. In. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1887. 5-6. szám, 411. – Böhm tájékozódottságáról tudósít bennünket az a megjegyzése, hogy – ha már egyszer herbarti filozófiát oktatnak a középiskolákban – akkor inkább Mathias Amos Drbal (1829-1885) csehországi gimnáziumi tanár sokkal használhatóbb tankönyvét ajánlhatná Lindner kézikönyve helyett. Drbálnak két tankönyve is közkezen forgott (*Propaedeutische Logik*, 1865.; *Empirische Psychologie*, 1868), Böhm azonban alighanem Drbal logika-tankönyvére gondolt: *Praktische Logik oder Denklehre. Mit praktische Beispielen*, Wien 1872.

⁵ Böhm Károly: Philosophiai Propaedeutika II. A logika elemei. Írta Dr. Pauer Imre. In. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1883. 3. szám, 230.

⁶ Pauer Imre: Levél a szerkesztőhöz. In. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1882. 6. szám, 478-479.

nézetét prezentálja. Ezzel pedig jelentősen eltér a klasszikus kompendiumok vagy enchiridionok szabályaitól. Azaz csak fenntartásokkal nevezhető a műve kézikönyvnek vagy kompilációnak. 2. Nincs szó önállótlan kivonatról, mondja Pauer, miközben alighanem arra gondolt, hogy a lerövidítés önmagában hordozza a poszttextus másságát és relatív önállóságát. Pauer itt csupán arról felel meg, hogy rekapituláló tevékenysége ugyan valóban átalakítja a pretextus szerkezetét, de az alapgondolatokat meghagyja, sőt, bizonyos helyeken – ahogyan azt Böhm ki is mutatja – szószerinti átvételekkel él. Egszerűen szólva: plagizál.

Érdemes megközelíteni ezt az ügyet a jog, mégpedig a szerzői jog szempontjából. Plágiumnak minősül ugyanis a jelenlegi értelmezések szerint az is, ha az eredeti gondolatokat összefoglaljuk.⁷ De a korabeli normák és jogi rendelkezések is hasonló módon közelítenek a kérdéshez.⁸ Igaz ugyan, hogy Magyarországon csak az 1884. évi, a szerzői jogról szóló XVI. törvénycikkely foglalkozott a plágiummal, de a megelőző időszakban egyrészt az 1840-től 1861-ig érvényben levő osztrák törvény rendelkezett ebben az ügyben, 1861 után pedig országbírói rendelet mondta ki „az ész szüleményeinek” törvényes védelmét. Az éppen érvényes jog szempontjából még akkor is egyértelműen vádolható lett volna plágiummal Pauer, ha a védekezése alapján, miszerint utal Wundt szerzőségére, parafrázisnak tekintenék a dolgozatát. Hiszen az említett osztrák törvény egy szerzői ív terjedelemben határozta meg a megengedett idézet mennyiségét. Pauer tankönyve pedig négy ívet tett ki. Ha alaposabban megnézzük az 1884-es törvény rendelkezéseit és interpretációit, akkor az derül ki, hogy Pauer eljárására leginkább a „szerzői jogbitorlás” fogalma alkalmazható. Nótári Tamásnak az 1884-es törvényt értelmező álláspontja szerint⁹ az vádolható bitorlással, aki a más szerzőtől származó szöveget sajátjaként teszi közzé, amivel nem az eredeti szerzőt, hanem az olvasót téveszti meg, akit azonban nem ér semmilyen kár. Pauer védekezésének hátterében is meghúzódik ez az *expressis verbis* ki nem mondott érv: hogy ő a dolgozatával senkinek nem okozott kárt. Csakhogy a törvény tovább megy, és

⁷ Vesd össze: Joseph Gibaldi: *MLA Handbook for Writers of Research Papers*, 6th ed., New York 2003

⁸ Lásd: Szerzői jog. In. *A Pallas Nagy Lexikona*, XV. kötet, Budapest 1897. 653-656.; *Magyar Jogi Lexikon* VI, Budapest 1907. 397-412.; Kenedi Géza: *A magyar szerzői jog*, Budapest 1908; Boytha György: *A magyar szerzői jog története 1948-ig. A szerzői jog kézikönyve*, Budapest 1973; Mezei Péter: *A szerzői jog története a törvényi szabályozásig (1884. XVI. tc.)*. In. *Jogelméleti Szemle*, 2004. 3. szám (<http://jesz.ajk.elte.hu/mezei19.html>); Nótári Tamás: *A magyar szerzői jog fejlődése*, Szeged 2010.

⁹ Nótári Tamás: *A szerzői jog bitorlásának jogkövetkezményei az 1884-es szerzői jogi törvényben*. In. *Jogelméleti Szemle*, 2010. 1. szám (<http://jesz.ajk.elte.hu/notari41.html>)

megállapítja, hogy szerzői jogbitorlásról van szó akkor is, „ha az idegen mű töredéke az utánnyomó saját toldása nélkül, mint önálló írói mű kerül kiadásra. Ugyanez vonatkozik az idegen nyelvű mű rövidített kivonatban történő közlésére is.”¹⁰ Ez pedig pontosan ráillik Pauer eljárására. Vagyis, ha Pauer ügye két vagy három évvel később pattan ki, akkor már jogi következményekkel is járhatott volna az eljárása. A dolognak a tudományos közéletet jellemző pikantériája azonban az, hogy ezek a következmények a későbbi, Kármán – Pauer-vita után sem valósultak meg.

Ugyanakkor lehetséges, hogy Pauer védekezése szubjektív szempontból őszinte volt, és ennek a nézetnek három összetevőjét is megkülönböztethetjük. Az első az, hogy filozófia-felfogása nem haladta meg a hagyományos iskolai filozófia normarendszerét. Fellazultak viszont nála az addig használatos és érvényes elvek, amelyek meghatározták a kompendium-írás szabályait. Pauer eljárásmódja értelmezhető abból a szempontból is, amely az 1884-es törvényt elemző 1906-os vitában is megfogalmazódott Kenedi Géza felszólalásában.¹¹ Ő arra hívta fel a figyelmet, hogy nagyon fontos meghatározni a fordítás jogát Magyarországon azért is, mert a magyar kultúra befogadó jellegű, és az idegen művek beáramlása egyrészt nemcsak eredeti és az értékek szempontjából minőségi irodalom átvételét, hanem gyenge és selejtes művek megjelenését is jelenti, másrészt ennek vannak anyagi vonzatai a jogdíjak tekintetében. Eltekintve itt a szerzői jogdíjaktól, egy lényeges recepciótörténeti összefüggést említ Kenedi, hiszen a lényegi probléma itt az, hogy hogyan járunk el az idegen szellemi termékek adaptálása, inkorporálása ügyében akkor, amikor még a magyar kultúrának – jelen esetben a filozófiának – a saját építkezése szempontjából szüksége van ezek elsajátítására. Gondoljunk csak arra, hogy ekkor kezdődött el a legjelentősebb filozófiai művek magyarra fordítása a Filozófiai Írók Tárában belül. A harmadik összetevő pedig az, hogy az adott korban még viták folytak a szerzői jogokkal kapcsolatban arról, hogy mit védjen a törvény: a gondolat tartalmát, vagy pedig azt a formát, amelyben a gondolat kifejeződött? Ez a dilemma pedig a plágium meghatározásánál rendkívüli fontossá válhat. Csak az újabb felfogásokban terjedt el az a nézet, hogy csupán az védhető, ami valamilyen alakot öltött, vagyis nem a gondolat maga, hanem a gondolat megformált módja.¹²

Visszatérve magához a bemutatott vitához: Tíz évvel a Böhm – Pauer nézetkülönbség publikálása után, amelyben Pauer laza könnyedséggel utasította el a plagizálás vádját, Kármán Mór is megtámadja Pauert. A célpont egyrészt ugyanaz: a középiskolai propedeutikában használt pszichológia-

¹⁰ Nótári Tamás: *id. mű*

¹¹ Nótári Tamás: *A magyar szerzői jog fejlődése*, 61.

¹² Lásd: *ugyanott*, 15.

tankönyv, másrészt Kármán bevonja az elbírálásba Pauernek *Az ethikai determinismus elmélete* (Budapest, 1890) című monográfiáját is.¹³ Pauer védekezése alig változott: a tankönyv esetében elismeri, hogy semmi eredetiségre nem törekedett, de a plagizálás vádját visszautasítja, hiszen megnevezte forrását. Ahogyan már utaltunk rá, ez a vita is eredménytelenül zárult, hiszen semmi következménnyel nem járt sem Pauer módszerének jogi elbírálása szempontjából, sem pedig karrierjét illetően. Amiből azt a következtetést is levonhatnánk, hogy az egymás mellett létező két tudományfelfogás – ahogy arra Percz László is rámutatott idézett tanulmányában – „elbeszél” egymás mellett. Az „iskolafilezofus” Pauer egyszerűen nem érti sem Böhm, sem pedig Kármán érveit, Böhm és Kármán pedig felháborodnak azon, hogy még mindig létezik a filozófiai eszmék recepciójának az a módozata, amely a hagyományos filozófiai kompendiumokra volt jellemző, de ugyanakkor önálló tudományos munkásságként tételezi önmagát.

Mellesleg: Kármán részvétele a vitában sajátságos pikantériával bír. Hiszen egyetemi hallgatóként annak a Zimmermannnak volt a diákja Bécsben, akiről még lesz szó az alábbiakban, és aki főszereplője volt annak a példatárunkban helyet kapó plagizálási botránynak, amelynek a következményei meghatározták a monarchiabeli filozófia változásait a századfordulón. Más oldalról pedig Böhm őt is bírálta az „önállóság” követelményének szemszögéből. Amikor Kármán publikálta Lotze diktátumainak magyar fordítását, és ezt a vállalkozást azzal propagálta, hogy az egyetemi filozófiaoktatást segíti elő vele, Böhm számon kérte rajta az általa kidolgozott és bevezetett felemás középiskolai reformnak főként a filozófiaoktatást érintő hibáit, de kiemelten figyelmeztette őt a Lotze-féle szövegek viszonylagos használhatatlanságára. A legfontosabb kifogása pedig az volt, hogy egyetemi tanárként Kármán tisztában lehetne azzal, hogy „kötelessége a tudományát önállóan feldolgozni s így saját füzetek után tanítani.”¹⁴ Vagyis ugyanazt olvassa a fejére, mint amit előzőleg Pauernek felrőtt, és amit maga Kármán fog számon kérni Pauerre néhány évvel később. Sőt, mindezt nem is a középiskolai, hanem az egyetemi filozófiaoktatás szemszögéből teszi, ami még súlyosabbá teszi az ügyet.

¹³ A vita összefoglalását lásd: Percz László: Túl az iskolafilezofíán. A Pauer – Kármán vitáról. In: ugyanó: *A fölfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2009. 83-90. – Kármán oldaláról az *Egy tudós koryphaeus: Élet után ismerteti és tudós köreinknek, akadémiáinknak, egyetemnek figyelmébe ajánlja Plagiosippus* (Budapest 1892.) valamint *A tudós Koryphaeus válaszában igazságot szolgáltat Plagiosippus* (Budapest 1892.), Pauer részéről pedig a *Válasz Plagiosippusnak* (Budapest 1892.) című dolgozatokról van szó.

¹⁴ Böhm jegyzete Dr. Kármán Mór: *Logika és Phil. Encyclopaediája*. Lotze előadásai nyomán (Budapest 1884) című könyvére. In: *Magyar Philosophiai Szemle*, 1884. 3. szám, 225.

A fentebb bemutatott két esetet azonban megelőzte két más ügy. Az első egyértelműen plágiumra vonatkozik, míg a másik a Pauer-féle megoldáshoz közelít. Az első azért érdemel figyelmet, mert a plágiumvádval összefüggő esetleges botrány megelőzésében használt eljárás mód megvilágítja a Monarchia filozófiai állapotait a 19. század második felében, és olyan paradoxonra is fényt derít, amelynek nyomán kiderül, hogy egy plágiumnak lehetnek pozitív következményei is. A második pedig a filozófiai eszmék magyarországi recepciójának bizonyos sajátosságaira valamint arra mutat rá, hogy tankönyvek esetében rendkívül vékony az a határ, amely elválasztja egymástól a korrekt kompendiumot a plágiumtól. Az első példa Robert von Zimmermann plagizálással megvádolt, 1852-ből származó középiskolai filozófia-tankönyvének sorsa és hatása, a második pedig Heinrich Ahrens jogfilozófiai kézikönyvének magyarországi megjelenése.

A Zimmermann-ügyet talán a szubverzív eljárások állatorvosi lovának is tarthatnánk, hiszen főszereplői közt voltak a hivatalos iskolapolitika képviselői ugyanúgy, mint az ideológiai okokból félreállított tanárok, sőt, a szubverzió eszközével nem mindig az eszmei ellenzékben levők, hanem a hatalom letéteményesei is éltek. A történet a következő volt: Az Entwurf rendelkezései nyomán filozófiai-tankönyveket kellett a középiskolák számára adni. A tankönyv megírásával Franz Exner saját volt kedvenc diákját – akkor éppen a prágai egyetem tanárát – Franz von Zimmermann-t bízta meg. Zimmermannról tudni illik azt is, hogy nagyon bensőséges tanítványi viszony fűzte Bernard Bolzanohoz, akit a hatalom rövid egyetemi működése (1806-tól 1819-ig) után eltiltott az oktatástól és műveinek publikálásától.¹⁵ Bolzano úgy vélte, hogy Zimmermann lesz az, aki továbbviszi a formális logika terén

¹⁵ Bolzano főként teológiai és metafizikai dolgozatai valamint széles körben tartott, filantrópiái jellegű előadásai miatt esett ki a hatalom kegyéből. Egyébként erősen bírálta Hegel rendszerét és Kant kritizmusát, és Leibniz racionalizmusát tartotta saját gondolkodása, a logika matematikára alapozó vonala kiinduló pontjának. Paradox módon azonban fő műve – *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik*, Erster Band, Sulzbach 1837. – inkább Csehországon kívül fejtette ki hatását. Bolzano újrafelfedezésében a legnagyobb szerepe Husserlnek volt, aki Bolzanot minden idők egyik legnagyobb logikusának tartotta. A korabeli és 19. század végi magyar filozófia azért is sikert volt vele szemben, mert Bolzano a gondolkodáson belül egyértelműen elválasztotta egymástól a pszichológiai folyamatokat és a logikai tartalmakat, és kettéválasztotta a képzetet és a fogalmat. A magyarországi kantianus vonal majd pedig Böhm Károly ezt az eljárást elfogadhatatlannak tartotta. Bolzano magyarországi elfogadása csak utólag, egyrészt Pauler Ákos munkássága, másrészt Husserl, Brentano és Frege hatására történt meg. (Lásd: Varjas Sándor: A logikáról. In: *Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára*, Budapest 1910. 80.; Polgár Gyula: A matematika logikájának alapelvei. In: *ugyanott*, 459.; Nyíri János Kristóf: Nemlétezők csillagfényénél. A platonizáló antipszichologizmus értelmezéséhez. In: *Világosság*, 13. 1972. 8-9. 464-473.)

végrehajtott újításait. De óvta Zimmermann attól, hogy nyilvánosan hivatkozzon rá, mert tartott attól, hogy tanítványa is úgy végezheti, mint ő maga. Zimmermann – már Bolzano halála után – megírta a filozófiai propedeutika tankönyvét,¹⁶ amelynek logikai részéről azonban Johann Heinrich Löwe prágai egyetemi tanár (aki eredetileg szintén pályázott a tankönyv-megírásra) 1857-ben kimutatta,¹⁷ hogy egyszerű plágium, mégpedig Bolzano fő művének a kivonata. (Később, a huszadik században végezte el Bolzano és Zimmermann szövegeinek komparációját Eduard Winter, aki utólag Löwenek adott igazat, hiszen szövegszinten bizonyította, hogy Zimmermann tankönyve csupán a *Wissenschaftslehre* didaktikai szempontok alapján véghezvitt kivonata.)¹⁸ Ezek után azt várnánk, hogy Exner indexre tetti Zimmermann tankönyvét. De nem ez történt. Mert Bolzano ugyan persona non grata volt, de Hegel-ellenessége nagyobb súllyal esett a latba, hiszen Hegel filozófiájával szemben Herbart rendszere volt a Monarchia elfogadott és preferált ideológiája. Nem mellékesen pedig mind Exner, mind az oktatási miniszter, Leo Thun gróf nagyra tartotta Bolzanot. Vagyis a hivatalos ideológiai elutasítást felülírta a személyes szimpátia. Ezek után Exner csupán arra utasította Zimmermann, hogy tankönyvét revideálja, és hogy a Bolzanotól való függés ne legyen nyilvánvaló. Zimmermann ezt a munkát el is végezte, és a javított kiadás meg is jelent 1860-ban. (Lásd a 3. számú jegyzetet.) Még előtte belépett a játszma a katolikus egyház is azzal, hogy a pápa Anton Günther (Löwe kollégáját és mentorát) valamint Löwét herézissel vádolta meg, Günther tanait pedig elítélte. Zimmermann megkapta a bécsi egyetem filozófia tanszékét, Löwét pedig azzal pacifikálták, hogy a prágai egyetem filozófia tanszékéről korábban elmozdított hegelista Ignac Jan Hanuš helyébe helyezték. (Aminek a hazai vonatkozású pikantériája az, hogy Riedl Szende, a Zimmermann-tankönyv fordítója prágai tanári korszaka alatt Hanússal együtt szerkesztette a *Kritische Blätter* című lapot, amelyben 1858-ban jelentette meg a magyar filozófiáról szóló azon tanulmányát,¹⁹ amely a magyarországi hegelizmus jó ismeretéről tanúskodik.

¹⁶ Robert von Zimmermann: *Philosophische Propädeutik für Obergymnasien*, Wien 1852–53.

¹⁷ Lásd: J. H. Loewe: Gutachten über R. Zimmermanns Philosophische Propädeutik. In: Eduard Winter: *Ausgewählte Schriften aus den Nachlass E. Morscher und O. Neumeier*, Beiträge zur Bolzano-Forschung 3, St. Augustin 1993. 51–102.

¹⁸ Eduard Winter (Hrsg.): *Robert Zimmermanns Philosophische Propädeutik und die Vorlagen aus der Wissenschaftslehre Bernard Bolzanos. Einleitung*, Wien 1975. 7–35.

¹⁹ Die Philosophie in Ungarn, *Kritische Blätter*, Praga – Leipzig 1858. 1. Band, 14–20. – A tanulmány név nélkül jelent meg. Azt, hogy Riedl Szende a szerző, Kemény G. Gábor állapította meg először „Riedl Szende prágai korszaka és harca a tudományos kritikáért” című dolgozatában (*Irodalomtörténet*, 1950. 2. sz. 70–90.). Ennek a dolgozatnak a második kiadása: Kemény G. Gábor: *Kapcsolatok vonzásában*, Pozsony,

És Riedl első kézből kaphatott információkat a cseh hegelisták szituációjáról ugyanúgy, mint ahogyan ismerhette a plágium-ügy vonatkozásait is.) Vagyis a plágium-ügy elveszítette életét még mielőtt botrány tört volna ki.

A plágiumon alapuló Zimmermann-tankönyv sorsa és utóélete azonban nagyon tanulságos. Hiszen a második kiadást lefordították magyarra és olaszra is. És habár nemsokára megjelent Gustav Adolf Lindner propedeutikája, amelyet Magyarország katolikus gimnáziumaiban alkalmazták, tudni kell, hogy Lindner Zimmermann tanítványa volt, és azt is, hogy Zimmermann tankönyve is használatban maradt a Monarchia Magyarországon kívüli területein. Magyarország iskoláiban azonban más volt a helyzet. Zimmermann tankönyvének első, plágiummal vádolt kiadását – tudomásom szerint – csupán a pozsonyi katolikus gimnáziumban használták 1853 és 1855 között (amikor ott a német volt az oktatás nyelve),²⁰ és a második, revideált, Riedl-féle kiadás is csak néhány évig volt forgalomban (Felső-Magyarországon Pozsonyban és Besztercebányán), utána kiszorította a Lindner-féle propedeutika. Vagyis Zimmermann tankönyve és a benne megjelenő bolzanói logika nagyon szerény hatást fejthetett ki a magyar filozófiára. Ennek ellenére nem más, mint Böhm volt az, aki a Zimmermann- és Lindner-féle logika-tankönyveket formalizmusuk és a matematikai gondolkodásra való támaszkodásuk miatt keményen megbírálta: „... Klamarik-Lindner mind a formalizmus útján mennyiségileg operálnak, s túlhajtják azt az irányt, melyet egész tisztaságában nálunk Riedl Szende hozott be a Zimmermann-féle logikában.”²¹ Böhm kifogása főként azon alapult, hogy – szerinte – a logikai tanokat nem lehet a pszichológiától és az ismeretelmélettől függetlenül fejtegetni. Ellenkező esetben ugyanis a logika mesterséges jelek kombinatorikájára szűkül le, és megfelelkezik a gondolkodásnak a valósághoz fűződő kapcsolatáról. Böhm gondolkodása túlságosan is a XIX. században és a német klasszikus filozófiában gyökerezett ahhoz, hogy Bolzano teljesítményét a saját helyén és jelentésében értékelni tudta volna. A logika és a matematika mélységes összefonódása a XX. század elejének nagy felfedezése, amely éppen Bolzanonak Husserl általi újrafelfedezésével vált lehetővé. Erre nem volt fogékony a magyar filozófia, és ezért állt elő az a paradox helyzet – és ez a Zimmermann-féle plágium sajátos tanulsága – hogy Ausztriában, ahol Zimmermann propedeutikáját még az első világháború előtt is használták, és ezért a gimnáziumokban a diákok Bolzano logikáját sajátították el, a bölcsészek gondolkodása szervesen kap-

Madách 1977. 70-99. – Riedl cikkét Beöthy Ottó jelentette meg magyar fordításban és kommentárokkal ellátva: *Magyar Filozófiai Szemle* 23. 1979. 3-4. szám, 520-528.

²⁰ Vesd össze: *Program des k. k. Kathol. Gymnasiums zu Pressburg am Schlusse des Schul-Jahres 1853. 1854. 1855.* Pressburg 1853. 1854. 1855.

²¹ Böhm Károly: A formai logika reformjáról, *Magyar Philosophiai Szemle*, 1885. 264.

csolódott a matematikai logika váratlannak tűnő, rendkívül gyors és hatásos fejlődéséhez.²² Vagyis: a plágium – ha az egy szubverzív eljárás része – pozitív szerepet játszhat egy adott filozófiai és logikai irányzat helyzethez juttatásában és potenciális funkcióinak megvalósításában.

A fenti esetek a gimnáziumi oktatásban szereplő filozófiai diszciplínákkal, tehát a pszichológiával és a logikával függnek össze. Történetünk most következő epizódja viszont azt a tárgyat érinti, amely hagyományosan a királyi akadémiák jogi tanulmányainak a fontos részét képezte. Ez pedig a jogfilozófia. Ennek erős hagyománya volt Magyarországon a 19. század első felében, jelentősége azonban csökkent az után, hogy a forradalmat követően Monarchián belül jogfilozófiából csak doktori vizsgát kellett tenni, államvizsgát azonban nem. Ennek megvolt az ideológiai háttere, hiszen a modern természetjog legnagyobb ellenzői szinte kivétel nélkül a katolikus oldalról kerültek ki, akik az ún. teológiai iskolán belül alapot kívántak nyújtani a jog és a vallás egymástól való elkülönítésé, az egyháznak az államtól való elszakítása ellen szóló érvekhez. A Monarchia hivatalos oktatáspolitikájába ezért nem fért bele a modern természetjog. Vagyis Magyarországon ennek a diszciplínának az oktatói főként protestáns oldalon akadtak, akik olyan, általánosan elfogadott elmélethez próbálták kötni saját véleményüket, amely egyrészt bizonyítja a természetjog szükségszerűségét, másrészt azonban nem utilitarisztikus elméletre támaszkodik, hanem megmenti a protestáns iskolai filozófiában a 19. század folyamán meggyökerezett értékszempontú megközelítést. Vagyis szubverzív módon kifejezi a hivatalos oktatáspolitikával való szembenállást, ugyanakkor kivédi a lehetséges egyházi támadásokat, mert egy etikai szemléletet közvetít. Ehhez a legjobb minta Heinrich Ahrens német bölcselelő jogfilozófiai kézikönyve volt.²³ Ahrens elmélete ugyanis úgy volt vallásos jellegű, hogy nem a tételes vallások valamelyikéhez kötődött, hanem az isteninek az ember életében való jelenlétét tételezte fel. Ennek ellenére művének első magyar fordítása²⁴ nem protestáns, hanem katolikus szerzőhöz, az egri érseki

²² Lásd még ehhez: Marta Vlasáková: *Bernard Bolzano. Cesta k logické sémantice*, Praha. 2005. 14–16.

²³ Heinrich Ahrens (1808-1874) K. Ch. R. Krause jogfilozófiai tanát követve, ugyanakkor a felvilágosodás észjogával szemben alakította ki saját természetjogát, amelynek bizonyos szociálpolitikai szempontjai is voltak. Magyarországon (és Európaszerte) főként az emigrációja alatt írt, és némileg a belga katolicizmus hatása alatt álló *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit* (Paris 1838-40) című művének több kiadása valamint ennek német nyelvű változata (*Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie*) volt ismeretes. – Lásd ehhez: Evi Herzer: *Der Naturrechtsphilosoph Heinrich Ahrens (1808-1874)*, Berlin 1993.

²⁴ *Természeti jog vagy jogphilosophia*, Eger 1850. (A címlap tanúsága szerint Magyar Ferenc a francia mű második kiadását fordította, amely alapvetően a magánjoggal és a társasági joggal foglalkozott.)

akadémia jogtanárához, Magyar Ferenchez kötődik. Mivel ez a könyv egyértelműen fordítás, és Magyar Ferenc még kommentárt sem fűz munkájához, a plágium lehetősége itt ki van zárva. Más azonban a helyzet három másik művel, Bihari Imre sárospataki tanár 1872-ből származó dolgozatával²⁵ és Vandrák András eperjesi evangélikus tanár 1864-es²⁶ valamint Thót Ferenc debreceni református tanár 1879-es tankönyvével.²⁷

A két, egymáshoz legközelebb álló munka Biharinak a bevallott rövidítéssel élő fordítása valamint Thót kézikönyvének tananyagként való prezentálása. Bihari tiszta megoldással él: az előszóban leírja, hogy fordítása a *Cours de droit naturel de philosophie du droit* 1868-ból származó hatodik kiadásából készült, amelyet összevetett az 1871-ben Bécsben megjelent német változat szintén hatodik kiadásával. Mindehhez megjegyzi, hogy a fordítás közben rövidített a szövegen, aminek az eredménye, hogy a magyar változat feleannyi terjedelmű, mint a francia eredeti. És azt is előre bocsátja, hogy mindezt levélben konzultálta magával a szerzővel, Ahrensszel, aki az eljárást helyeselte. Vagyis Bihari, időben Pauert megelőzve, vele hasonló eljárással élt, csupán ő nem vindikálta magának a szerzőséget azzal, hogy rövidített az eredeti szövegen. Persze, őt nem is vádolta senki plagizálással. Más a helyzet Thóttal, hiszen ő iskolai kézikönyvként adta ki dolgozatát („kézirat helyett Ahrens után”), ezért ez a mű valóban excerptumként kezelhető. Miközben arról sem szerzünk tudomást, hogy Ahrens művének melyik kiadása szolgált forrásul. Ami nem mellékes szempont, hiszen az egyes kiadások között tartalmi különbségek is vannak. Biharival szemben Thót nem szó szerint fordít, hanem összefoglal, és még inkább rövidít. Az összefoglalása kimondottan jó, hiszen azt az ahrensi elvet, amely a jog működését az emberi életcélok és értékek megvalósításához kapcsolja, nagyon frappánsan adja vissza. A személyiséghez kapcsolódó „javak” (úgymint a méltóság, szabadság, becsület) után tárgyalja a művelődéssel és a humanitás kiterjesztésével összefüggő területeket (vallás, tudomány, művészet). Mindezek nagyon jól összeegyeztethetők a protestáns filozófiában tárgyalt etikai elvekkel, és főként azzal a teleológiai szemlélettel, amely az értékeknek önálló státuszt biztosít a létezéssel szemben. Persze, ez az excerptálás magában hordozza azokat a veszélyeket is, hogy az eredeti mű bizonyos részletei háttérbe szorulnak vagy elvesznek. Témánk szempontjából érdemes összevetni Bihari fordításának és Thót excerptumának

²⁵ *Természetjog vagy jogbölcselet*, Ahrens Henrik lipcsei egyetemi tanár után dolgozta Bihari Imre, Pest 1872.

²⁶ *Bölcseleti jogtan (Észjog)*, írta vezérfonalul a nyilvános leckékben Vandrák András, Eperjes 1864.

²⁷ *Jogbölcselet*. Ahrens H. után hallgatói részére vezérfonalul dolgozta Thót Ferenc, Debrecen 1879.

azt a részét, amelyik a szerzői joggal foglalkozik. Az első, szembevetendő különbség a terjedelemben van: Bihari szövege kétszerese Tóth összefoglalójának. A másik, fontosabb kérdés az, hogy a szerzői jognak az ahrensi jogfilozófia rendszerével való összefüggései mennyiben jutnak érvényre az egyikben vagy a másikban? Nos, elmondható, hogy Thót pedagógiai szempontból csoportosítja az érveket, míg Bihari meghagyja Ahrens eredeti gondolatmenetét. Ennek az a következménye, hogy Thót összefoglalása inkább a jogi érvelésre alapoz, Bihari rövidítő fordítása pedig a szellemi munka termékét „az értelmi világrendben” létező tér- és időkontinuum szempontjából tekinti.²⁸ Ami egy rendkívül izgalmas probléma, hiszen a szellemi tulajdonnak az időbeli korlátozásával függ össze. Ez a korlátozás azonban beleütközik a magánjogi tulajdonkonceptiókba. Kétségtől mentes, hogy Bihari módszere visz bennünket közelebb a pretextus belső logikájához. Thót módszere pedig felveti azt a problémát, hogy a parafrázis alkalmazása mennyire másítja meg a pretextust, azaz milyen értelemben beszélhetünk még az eredeti szöveg továbbéléséről, illetve megváltozásáról. Egyáltalán: alkalmazható-e filozófiai szövegek esetében „a parafrázis eretneksége” mint kizáró elv? Leegyszerűsítve a két magyar szerző közti különbségeket, azt mondhatjuk, hogy Bihari azt közvetítette a magyar olvasóknak, amit Ahrens gondolt és megfogalmazott, míg Thót azt a módot, ahogyan Ahrens elrendezte a jog filozófiai fogalmait.

A valódi probléma azonban nem is e két műben, hanem Vandrák tankönyvében rejlik. Hiszen Vandrák expressis verbis nem nevez meg egyetlen szerzőt sem, akire alapvetően támaszkodott volna a tankönyv megírása közben, Bihari viszont a fordítása előszavában megírja azt, hogy Vandrák műve „nagy részben Ahrens munkája korábbi kiadása után” készült.²⁹ Talán plágiummal állunk szemben? Nézzük az egyezéseket, amelyekről mindjárt az elején kiemelhetjük, hogy behatárolható szövegrészek átvételéről itt nincs szó. Inkább bizonyos jogfilozófiai alapelvek ismételteséről és a szöveg szerkezeti átfedéseiről beszélhetünk. Ilyenek közé tartozik a társadalom szerves egységként való a felfogása, amely Ahrens elméletének egyik kiinduló pontja. Csakhogy ennek a felfogásnak az elemei már megvannak az antikvitásban és a középkorban is, és továbbélésüket mindig segítették a teleológiai értelmezések, amelyekről nem mentes Vandrák filozófiája sem. Az Ahrensről jellemző vallássság szintén áttételesen van jelen Vandrák tankönyvében, hiszen kiemeli azt, hogy a jog „nem logikai absztrakció, de metafizikai valóság”,³⁰ de ezt a státuszát úgy nyeri el, hogy a szubjektív és az objektív teleológiának is az eleme. A „céltnak” pedig Vandrák filozófiájának az alapja. A jog vallásos termé-

²⁸ Vesd össze: *Természetjog vagy jogbölcselet*, 202–203.

²⁹ *Ugyanott*, VII.

³⁰ Vandrák András: *Bölcseleti jogtan...*, 19.

szete ezért abban rejlik, hogy az emberiség „szent ügye”, azaz nem lehet profán módon csak a hasznosságra redukálni. Ahol valóban kimutatható az Ahrensre való támaszkodás – mint például a tulajdonjog értelmezésénél – ott is létezik bizonyos fokú distancia az ahrensi felfogás és Vandrák értelmezése között. Vandrák ugyanis Ahrensszel szemben, aki a tulajdonjogot az ember személyes jogaiból származtatja, kiemeli a társadalom jogos érdekeit, amelyek korlátozhatják a magántulajdonhoz való jogot. És ez a különvéleménye – minden más, formális egyezés ellenére – megmarad a témánkra vonatkozó szellemi tulajdonhoz való jog, azaz a szerzői jog interpretálásában is.³¹ Ami visszaül bennünket a szellemi tulajdonnak fentebb jelzett időbeli létehez, közvetve pedig azokhoz az ontológiai jellegű kérdésekhez, amelyek eltérően tételveződnek Ahrensnél és Vandráknál. Az alapvető különbség azonban az, hogy Vandrák értékfelfogása más alapokon nyugszik, és ebből kifolyólag az is, hogy Vandrák a jogfilozófiát az etika kiegészítésének szánta.³² Erre utal Vandrák az Akadémiának írt levelében is, amelyben jellemzi saját tankönyveit: „... a bölcséleti jogtan (...) első kísérlet ugyan, de, úgy vagyok meggyőződve, helyes alapokra fektetve s összeköttetésben a psychika-ethikai elvekkel.”³³ A szerző kifejezésével élve, a könyv „szerkezete compendiosus”,³⁴ tehát felvállaltan az adott diszciplína, nem pedig egy konkrét mű tömör kivonata. És mivel ez a kézikönyv célzott közönséggel is számolt (teológusok, joghallgatók), sok olyan gyakorlati résszel találkozhatunk benne, amely a magyarországi realitást veszi tárgynak (pl. az egyházközségek felépítése, az egyházak belső autonómiája stb.).

Ha azt írtam fentebb, hogy Bihari azt nyújtotta könyvében, amit Ahrens megfogalmazott, Thót pedig azt, ahogyan elrendeződnek a jogfilozófia fogalmai Ahrens elméletében, Vandrák esetében arra a következtetésre jutunk, hogy ő azt demonstrálta a kompendiumában, milyen szerepet kap Ahrens egy értékfilozófiai jellegű bölcséletben. Vagyis a három magyar gondolkodónak Ahrens jogfilozófiájához való kapcsolódása révén képet kaphatunk a filozófiai eszmék recepciójának módosatairól a 19. század második felének iskolai – és részben nyilvános – filozófiájában. (Eközben eltekintek a plágium jogi felfogásától, és inkább az intertextualitás szempontjait veszem figyelembe.) Ebben a tekintetben azt kell mondanunk, hogy az első módoszat az átvételt, a második a rekonstrukciót, a harmadik pedig a kulturális appropriációnak azt a formáját illusztrálja, amely domesztikálja a külső mintát, és új értelemösszefüggést eredményez.

³¹ *Ugyanott*, 51.

³² *Ugyanott. Előszó*, I.

³³ *Vandrák András levele az Akadémiának, 1866. április 2-ről*, MTAK Kézirattár, T2/23

³⁴ *Ugyanott. Előszó*, I.

Az átvétel – ideáltipikus esetben – a pretextus és a poszttextus azonosságát nyújtja, amely a bevallott fordítás esetében (Bihari) teljesen korrekt eljárás, a szerző személyének elhallgatása (Zimmermann) vagy elfedése (Pauer) esetében azonban plágiumnak nyilvánul. A parafrázison alapuló rekonstrukciós eljárás határesetként fogható fel, mert ha feltárja a szerző személyét (Thót), akkor interpretációként is felfoghatjuk, ha azonban elfedi (Pauer), akkor az iskolai filozófia hagyományai alapján excerpálásnak, a tudományos és az eredetiség követelményei nyomán plágiumnak kell neveznünk. A filozófiai eszmék appropriációja, ha az nem egyszerű eltulajdonításon alapul, akkor kettős formát ölthet: ha egy pedagógiai célokat szolgáló feldolgozást céloz meg, akkor kompilációként működik, ha pedig egy már megelőzően létező rendszerbe illeszti be ezeket a gondolatokat (Vandrák), és ezzel új összefüggéseket kreál, inkorporálásnak tekinthető.

Szerintem érdemes lenne elgondolkodni azon, hogy az intertextuális viszonyok alapján újraértelmezzük a magyar filozófia történetének néhány aspektusát. Az időben visszafelé haladva ugyanis a magyar filozófia történetében mindezeknek a szövegek közötti kapcsolódásoknak további variációival kell számolnunk akkor, ha az említett recepciós formák egy szubverzív viszonyulás keretén belül működnek. Főként pedig abban az esetben, amikor a befogadás módozatai fölött ellenőrzést gyakorol az ún. gatekeeping elve.³⁵ Mert akkor a befogadást lehetővé tevő anonimizált szövegek (amelyek szigorú értelemben véve plágiumok), akart vagy akaratlan félreértelmezések,³⁶ eltakart inkorporálások is vezethetnek olyan eredményre, amely a magyar filozófia alakváltozásainak során autonóm tettek minősül. Gondoljunk például a Kant-vitára, amelyen belül tisztán megvalósultak mindazok a

³⁵ A gatekeeping fogalma egy adott közösség külső és belső viszonyai közti csereviszonyokat valamint a közösség szociális, diszkurzív és axiológiai konvenciói fölötti ellenőrzés módozatait jelöli. Vagyis arról dönt, hogy milyen feltételek mellett kerülhet be valamilyen szöveg, koncepció az adott kommunikációs rendszer belső anyagcseréjébe. Lásd: Shoemaker, Pamela: *Gatekeeping*, Newbury Park, Sage Publications 1991.

³⁶ Ennek egy sajtósági példája (hogy ne csupán a legjelentősebb európai gondolkodókhoz való viszony alapján értékeljük hazai bölcsészeinket) az, ahogyan Szontagh Gusztáv interpretálja Augustin Smetana cseh filozófus egy német nyelven írt művét. Szontaghnak ez a recenziója felszínre hozza azt a különbséget, amely közte és Smetana között van a Reid-féle „józan ész” értelmezésében, de megmutatja a rendszer-fogalomhoz való eltérő viszonyukat is. Vagyis kiderül, mennyiben pontos, vagy mennyiben elhibázott Szontagh rekonstrukciós eljárása, amelynek nyomán a magyar filozófiai közegbe bekerül egy más, közép-európai gondolkodó. Ez a rekonstrukciós kísérlet ugyanis nemcsak a recepció pontosságát vagy pontatlanságát mutatja ki, hanem belső elmozdulásokat is eredményezhet magának Szontaghnak a megítélésében. – Lásd ehhez: Mészáros András: Augustin Smetana – magyar szemmel. In: *Nova Posoniensia II*, Pozsony, Kalligram 2012. 193–214.

szubverzív eljárásmodok és a gatekeeping mechanizmusai is, amelyek lehetővé tették, hogy a hatalmat is magába foglaló ideológiai diskurzussal szemben Kant mégis megjelenhetett az oktatásban. Magában a vitában megtörtént Kant filozófiájának egy sajátos félreértelmezése, pontosabban redukciója, melynek nyomán a magyarországi protestáns (főként evangélikus) iskolákban Kant erkölcsfilozófiájára, ennek hatására pedig az értékek világára helyeződött a hangsúly. A végeredmény ismeretes: Böhm értékfilozófiája. Vagyis a magyar filozófia történetében nem voltak ritkák az inkorporáláson alapuló recepciós eljárások. Ezért aztán a magyar filozófiatörténet kanonizált szerzőinek a besorolását is – főként, ha azok az iskolai filozófián belül tevékenykedtek, és fő műveik valójában iskolai kézikönyvek voltak – vizsgálat alá lehetne venni, mert eddig csak azt állapítottuk meg, hogy melyik irányzathoz, iskolához, európai formátumú gondolkodóhoz sorolhatók, de szövegszinten – azaz az eredetiség szemszögéből – ezt még ritkán végeztük el. Hiszen a magyarországi filozófia-tankönyvek vagy külföldi minták alapján készültek, vagy pedig fordítások voltak, ezért meg kell vizsgálni az illető szerzők és/vagy fordítók függőségét az eredeti szövegtől. Eközben különböző változatok lehetségesek: afirmatív-azonosuló vagy polemikus adaptáció, a pretextus átírása, újraírása, szétírása vagy – végső esetben – megtagadása. Sőt ha tovább megyünk, az eredetiség problémája is másként merülhet fel egy hagyományos, pozitivista alapokon nyugvó komparáció nyomán, és megint másként, ha a posztkolonialista elméletekből ismert hibriditás fogalmát alkalmazva végezzük el az összehasonlítást.

ELVESZTETT ILLÚZIÓK

A MAGYAR POLITIKAI FILM KORSZAKAI

PÓLIK JÓZSEF

„A művészet, akárcsak a tudomány... abszolút védettséget élvez az emberek önkényével szemben. A politikai törvényhozó elzárhatja területüket, de uralkodni nem uralkodhat ott. Számúzhethet az igazság barátját, de az igazság fennmarad; megalázhathatja a művészt, de a művészetet nem hamisíthatja meg. Mi sem gyakoribb persze, mint hogy a tudomány és a művészet egyaránt behódol a kor szellemének, s az alkotó ízlés a megítélő ízléstől kapja a törvényt.”

Friedrich Schiller: Levelek az ember esztétikai neveléséről

1. A POLITIKAI FILM FOGALMA

1948 és 1989 között a magyar filmgyártás helyzetét, az elkészült filmek esztétikai arculatát a pártállam vezetői által megfogalmazott politikai elvárások, a történelmi körülmények, továbbá a kulturális forradalom változó, de a rendszer bukásáig ható elvei határozták meg. A pártállam vezetői az ideológiai nevelés eszközt látták a hetedik művészetben. Ugyanazt várták tőle, mint az oktatástól, a népműveléstől vagy éppen az irodalomtól és a képzőművésztől: vegyen részt a párt irányításával „a tömegek gondolkodásának szocialista átformálásában”.¹ Ebből a szempontból nincs lényeges különbség a Rákosi- és a Kádár-rendszer között. Mindkét rendszer a maga képére formálta a filmművészetet, amely egy ponton tökéletesen fedésbe hozható egymással. Aczél Györgynek ugyanúgy *támogató* filmművészetre volt szüksége a gulyáskommunizmus éveiben, mint Révai Józsefnek az ötvenes években. A két rendszer művelődéspolitikája között azonban különbség is van: a Kádár-rendszer már nem várt „a művelődés feladatainak megoldásától közvetlen termelési, politikai hatást”, illetve már ne akarta „hatalmi szóval, rendeletekkel eldönteni a stílusvitákat”.² Ez világosan kiderül az MSZMP művelődési politikájának irányelveit rögzítő 1958-as határozatból. A határozat

¹ In. Az MSZMP művelődési politikájának irányelvei. In. *A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai: 1956-1962*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1964. 231. o.

² Uo. 240. és 257. o.

kimondja: „A művészetek fejlődéséhez szükséges erkölcsi és anyagi támogatás mellett messzemenő szabadságot biztosítunk a népet szolgáló művészeknek: a témaválasztásban, a feldolgozás módjában, az irányzatok, a formakísérletezés kérdésében”.³ Követelmény maradt ugyan a pártosság, de a határozat után – ami csak egy 1954 óta tartó folyamat végeredményét rögzítette – ezt már nem kellett nyíltan demonstrálni, s ami még fontosabb: a művészek arra is felhatalmazást kaptak, hogy „mutassák meg életünk nehézségeit, a népen belüli ellentmondásokat”.⁴ Visszatekintve megállapítható: amíg a Rákosi-korszak filmművészete a párt és a társadalom politikai egységét demonstrálta – azt hangsúlyozva, hogy a tömegek lelkesen támogatják a szocializmus építésének ügyét –, addig a Kádár-rezsim kevesebbel is beérte: ez, néhány évvel a forradalom vérbefojtása után már azzal is elégedett volt, ha a rendezők a párt és a társadalom általános megbékélésének hasznáról és együttműködésének időszerűségéről beszélnek filmjeikben. Mivel azonban a filmművészet a szocializmus időszaka alatt mindvégig – az engedékenyebb időszakokban is – a nómenklatúra ellenőrzése és irányítása alatt fejlődött, érdemes végiggondolni, hogy a köldökszinórón keresztül milyen tartalmak áramlottak az egyik, illetve a másik irányba. Más szóval érdemes megvizsgálni azt, amit röviden a korszak *politikai* filmművészetének nevezhetünk.

A politikai film fogalma olyan filmekre vonatkozik, amelyek 1948 és 1989 között a politikai rendszer – a klasszikus vagy reformszocializmus – eredetét, természetét, működésének a kisemberek életére vonatkozó vetületét elemzik, a rendszer gazdasági teljesítményét, erkölcsi állapotát, lehetséges jövőjét vizsgálják, amelyek az egyén történetét valamilyen módon és mértékben a rendszerhez kötik, vagy abból vezetik le. A politikai film nem az egyetlen, de véleményem szerint a legfontosabb önálló áramlat a szocializmus korszakának filmművészetén belül. Története átfogja az egész korszakot, egyben tagolja is. Ez a tagolás azokhoz az egymást váltó, korállapot jelző filmtípusokhoz – a politikai film éppen aktuális formáihoz – igazodik, amelyek a szocializmus történetének adott szakaszában alkalmasak voltak a rendszer általános társadalmi megítélésének kifejezésére.

A politikai film fogalma negatív és pozitív értelemben is használható. Negatív értelemben olyan filmekre vonatkozik, amelyek a meggyőzés, népszerűsítés, mozgósítás szándékával lépnek fel és az indoktrináció eszközeként mindenekelőtt *propaganda* funkcióval rendelkeznek, mint az ötvenes években. Pozitív értelemben pedig akkor használhatjuk ezt a fogalmat, amikor a filmek – nyíltan vagy rejtett módon, az aktuális politikai elvárásokkal szinkronban vagy azok ellenére – *kritikai* tevékenységet folytatnak, mint a hatva-

³ Uo. 257. o.

⁴ Uo. 258. o.

nas években: ellentmondásos történelmi folyamatokat elemeznek, a rendszer különféle működési zavaraira mutatnak rá, szembesítik az ideológiát a valósággal. De még az ilyen filmekről is elmondható a szocializmus korszakában: bár vitatnak bizonyos értékeket, magatartásmintákat, megkérdőjeleznek bizonyos módszereket és mechanizmusokat, ezt egy rögzített, tabukkal körühatárolt játéktér keretein belül teszik, s így a vitában és a kritikában egy ponton nem mennek túl: nem kérdőjelezzik meg a rendszer haladó jellegét, történelmi létjogosultságát, mint ahogy a kommunista párt tagjairól és vezetőiről sem nyilatkoznak elítélően. Ha ez valamiért mégis megtörténik, a következmények általában súlyosak: a *lázító* filmet betiltják, a rendezőt pedig megbélyegzik: nem engedik egy ideig, adott esetben soha többé filmet forgatni.

2. A POLITIKAI FILM KORSZAKAI

A politikai film története művészet és állam szoros kapcsolata – *szimbiozisa* – miatt képvisel önálló szakaszt a magyar filmtörténetben: ez alapján lehet megkülönböztetni mind az 1945 előtti, mind az 1989 utáni korszak filmművészetétől. Ezen az egységes időszakon belül hosszabb-rövidebb, egymásban is tükröződő szakaszok jelölhetők ki, amelyek az előző periódus eredményeinek kritikai felülvizsgálataként, a periódusra jellemző stilisztikai-műfaji törekvések és szemléleti korlátok *újrágondolásaként* értelmezhetők, egészen a korszak ironikus lezárásáig. Ez az ironiája ellenére is drámai lezárás egyszerre volt esztétikai és ideológiai, és először Jeles András tett rá kísérletet az *Álombrigád*ban, hat évvel a rendszerváltás tényleges történelmi pillanata előtt.

A politikai film egymást váltó esztétikai korszakai⁵ azokra a változó politikai és történelmi körülményekre vezethetők vissza, amelyek a szocializmus építésének vagy felbomlásának egy adott időszakában – például a reformok vagy a pangás éveiben – hatással voltak az emberek hétköznapi életére. A különböző típusú politikai filmek ezekről a megélt – örömteli vagy megszenvedett – változásokról tudósítanak, hol homályosan, a változás irányának és jelentőségének világos érzékelése nélkül, hol pontosan, ilyenkor viszont általában különféle metaforikus áttételeken és szűrőkön keresztül.

Minden itt vizsgált film része a politikai filmművészet ide-oda kanyargó, eltérő tematikai vagy stilisztikai mintákra épülő áramlatának. Ha ezen az áramlaton belül például a hatvanas évek politikai filmjeiről akarunk beszélni, akkor ez

⁵ Úgy gondolom, hiba lenne, ha azt gondolnánk, hogy a szocialista magyar film története „egyenest vonalú”, hogy a különböző korszakok *szükségszerűen* váltják, és ezért feltételezik egymást. 1948 és 1989 között nem beszélhetünk fejlődésről, esztétikai evolúcióról, csak – legfeljebb – változásról: az adott történelmi és politikai feltételekhez való sajátos esztétikai alkalmazkodásról.

nem oldható meg azok között a határok között, amelyek szűkebb értelemben a korszak kezdetét és végét jelzik: arról is beszélnünk kell, miért és hogyan tükröződik a hatvanas évek filmművészetében a megelőző periódus, tehát az ötvenes évek filmművészete, s mi az, ami már előremutat a hetvenes évek irányába. Ugyanis a magyar politikai film történetében minden önálló esztétikai jegyekkel jellemezhető periódus egy megelőző korszak *utórezgésének* és egy következő korszak *előjátékának* tekinthető. Nem véletlenül: a szubjektív szerzői elképzelések, a különböző művészi törekvések nincsenek és nem is lehetnek tökéletesen hozzáigazítva az aktuális történelmi helyzethez, a képi- leg és fogalmilag megragadható általános világállapothoz. Bizonyos következtetések csak később, egy korszak elmúltával fogalmazódnak meg: utólag válnak tematikailag vagy stilisztikailag kifejezhetővé. De időként olyan kérdések is időszerűvé válnak, amelyekre egyes szerzők már azelőtt megadják – megsejtik – a választ, mielőtt azt a történelem egyértelműen kimondaná.⁶

A politikai film több mint négy évtizedes története három nagy korszakra bontható. A három korszak általános, itt és most egyelőre csak vázlatos leírását több szinten lehet elvégezni. Elemezni lehet a három korszak filmművészetét *stílustörténeti*, *típustörténeti* és *jelentéstörténeti* szempontból.

A stílustörténeti elemzés a *formai* jellemzők vizsgálatára koncentrál. Ezen a szinten azt kell feltárni, hogy az adott történeti-politikai feltételek között – azok szorításában –, milyen általános ábrázolási elvek, stílusformák léteztek és ezek hogyan határozták meg az adott film karakterábrázolását, történetvezetését, vagy például az operatóri munkát. A típustörténeti elemzés a *műfaji* jellemzők vizsgálatát jelenti. Ezen a szinten azt vizsgáljuk, hogy milyen önálló műfajok léteztek az adott korszakban, s azok milyen problémák kifejtő ábrázolására voltak alkalmasak vagy alkalmatlanok. Végül a jelentéstörténeti elemzés a *tartalmi* elemek vizsgálatát jelenti. Ezen a szinten azokat a képjeleket, filmnyelvi szintagmákat kell azonosítani és értelmezni – lehetnek ezek tárgyak, helyszínek, szimbólumok, konfliktushelyzetek, karaktertípusok, de akár sajátos kameramozgások, gesztusok vagy zenei utalások is –, amelyek a szerzőre jellemző *világnézeti alapmagatartás* tudatos vagy öntudatlan megnyilatkozásainak tekinthetők, és kifejezik egy adott történelmi korszak szubjektíve megértett s ugyanakkor mégis általánosított „lényegét”. Úgy gondolom, hogy a jelentéstörténeti elemzésnek három rétege van: meg kell vizsgálni az adott korszakra jellemző, meghatározott stílusú filmtípus emberképét, történelemképét és divergencia-fokát.

⁶ A válasza akkor nyílik mód, amikor forrpontra jutnak azok a történelmi-társadalmi folyamatok, amelyek, visszatekintve, egy korszak *véget* jelzik. Egy műalkotás előrevetítheti a választ: siettetve a korszak lezárását, és megkönnyítve az utána következő számvetést.

Ez a gyakorlatban a következőt jelenti.

Emberkép: Meg kell határozni, hogyan ábrázolja a film(típus) a kor emberét: milyen külső és belső tulajdonságai vannak a film szereplőinek, milyen a szociális helyzetük, a morális értékrendjük, a munkához való viszonyuk, milyen kapcsolatokat ápolnak más emberekkel, milyen szorongásaik, vágyaik, örömeik vannak, mit gyűlölnek, miért lelkesednek stb. Röviden arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen a hősök – a fő- és mellékszereplők – karakterisztikuma.

Történelemkép: Meg kell határozni, hogyan ábrázolja a film(típus) a kor emberének a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz való szubjektív viszonyát. Itt arra a kérdésre keressük a választ, hogy mit gondolnak a szereplők a történelem céljáról, fejlődésének esetleges vagy szükségszerű irányáról, továbbá a cél elérésének lehetőségéről vagy lehetetlenségéről.

Divergencia-fok: Azt is tisztázni kell, hogy támogatja-e a film, s ha igen, akkor milyen mértékben és feltételekkel a politikai rendszert, hogyan látja annak jellegét, állapotát, teljesítményét, jövőjét vagy jövőtlenségét. Vagyis meg kell vizsgálni a rendszerhez való kétértelmű alkalmazkodás, a lehetséges elutasítás vagy a rendszerrel való szoros együttműködés fokát, s azt is, hogy ennek milyen történeti-politikai háttere van.

A FELTÉTLEN ELKÖTELEZETTSÉG KORSZAKA

Az első korszak 1948-tól 1953-ig, a fordulat évétől a Nagy Imre-féle „új szakasz” kezdetéig tart. Ezt az időszakot nevezzük szűkebb értelemben „ötvenes éveknek”. Ebben az időszakban a filmművészet a totalitárius politika eszköze, üzeneteinek hűséges tolmácsolója. Legfontosabb funkciója: a kizárólagos hatalmat birtokló politikai párt – az MDP – legitimációja, illetve a rendszer ideológiai alapját képező értékek és eszmények reprezentációja. Ez a reprezentáció harsány és propagandisztikus. Két filmtípus dominál 1948 és 1953 között: az idealizáló történelmi film⁷ és az ipari vagy mezőgazdasági tárgyú, az ötvenes évek társadalmi viszonyait ábrázoló termelési film.⁸ A korszak

⁷ Többek között: Nádasdy Kálmán – Ranódy László: *Ludas Matyi* (1949), Bán Frigyes: *Úri muri* (1949), Keleti Márton: *Erkel* (1952), Bán Frigyes: *Semmelweis* (1952), Nádasdy Kálmán – Ranódy László: *Föltámadott a tenger* (1953), Bán Frigyes: *Rákóczy hadnagya* (1953). De ide sorolható a *Talpalatnyi föld* (Bán Frigyes, 1948) és folytatása, a *Felszabadult föld* (Bán Frigyes, 1950) is.

⁸ Többek között: Ipari termelési film: Máriássy Félix: *Szabóné* (1949), Keleti Márton: *Dalolva szép az élet* (1950), Máriássy Félix: *Kis Katalin házassága* (1950), Gertler Viktor: *Becsület és dicsőség* (1951), Máriássy Félix: *Teljes gózzal* (1951), Bán Frigyes: *Első fecskék* (1952), Keleti Márton: *Kiskrajcár* (1953). Mezőgazdasági termelési film: Bán Frigyes: *Tűzkeresztsg* (1951), Fábri Zoltán: *Vihar* (1952).

normatív politikai filmtípusának az utóbbi tekinthető.⁹ A hangsúlyozottan nevelő célzatú termelési film szigorúan a jelenhez kötődik és mindig az antagónisztikus társadalmi osztályok és politikai világrendek küzdelmét – élethalálharcát – ábrázolja a hidegháború időszakában. A harcról alkotott képet túlzások és szélsőségek jellemzik: túlarajzolt, karikatúraszerű figurák, harsány, ideologikus beszédfordulatok, szélsőséges érzelmi reakciók stb. Ezek a jellemzők a termelési film esztétikai látásmódjának szocreál eredetére világítanak rá.

A Rákosi-korszak történelmi és termelési filmjei kivétel nélkül szocreál alkotások. A „szocialista” – vagy inkább utópikus – „realizmus” olyan stíláriis összetevők egysége, amelyek torzítják egymást. A torzulás abból adódik, hogy a filmben egyesíteni kell az a priori módon adott ideológia kifejezésének igényét a valóság pontos, naturalista utánzásának követelményével. A következő: előre meghatározott narratív és képi mintákra épülő mimézis, röviden: mimetikus sematizmus. A Rákosi-korszak filmjei nem törődnek a társadalmi, történelmi tényekkel, pszichológiai vagy szociológiai realitásokkal, hanem mernek „álmodozni”. Ez annyit jelent, hogy egyesítve az „eszmét” a „valósággal”, „nem a létezőt konstatálják”, hanem „a fejlődés fonalát megragadva”, mindig a „jövőbe” tekintenek: azt ábrázolják, ami még nincs, de az ideológiai szerint lehetne, sőt lesz is. Végső soron a szocreál filmművészet röviden úgy határozható meg, mint a „jövő prognózisa”.¹⁰

A korszak filmjei eltérő módon jeleníti meg az „álmodott jövő képeit”: a szocreál történelmi film a feudális vagy polgári múltban érlelődő *szocialista jelent*, a szocreál termelési film pedig a szocialista jelenben érlelődő *kommunista jövőt* ragadja meg: nem látható totalitásában, hanem itt-ott megmutatózó szórványos jeleiben. Így lesz a történelmi filmekben Petőfiből, Erkelből, Vak Bottyánból vagy éppen Ludas Matyiból proto-kommunista, a termelési filmek sztahanovistáiból pedig kommunista übermensch. Olyan lény, aki bármilyen erőfeszítésre képes a földi paradicsom megvalósítása érdekében.

A valóság ideológiailag átfestett, pozitív utópiává színezett felszínét megragadó termelési film a korszak idealizált emberképének hűségese tükre. E

⁹ A korszak politikai filmművészetében jelen van egy harmadik, kevésbé jelentős filmtípus is, amely az idealizáló történelmi filmtől és a termelési filmtől egyaránt megkülönböztethető. Ez a *nevelési film*. Ez a filmtípus nem a munka vagy a termelés témájával foglalkozik. Az ilyen filmek hősei nem gyárban vagy termelészövetkezetben dolgozó munkások, illetve parasztok, hanem iskolába járó diákok (Keleti Márton: *Ifjú szívvel*, 1953; Gertler Viktor: *Én és a nagyapám*, 1954) vagy a néphadseregben szolgálatot teljesítő fiatal katonák (Gertler Viktor: *Ütközet békében*, 1951). Nevelésük terhére az iskolai vagy katonai közösség – mint szocialista családpótlék – vállalja magára, természetesen mindig eredményesen.

¹⁰ Vö. Pólik József: Az indoktrináció művészete. In: *A zsarnokság szépsége*. Kalligram Kiadó, Pozsony 2008. 59–74. o.

tükör középpontjában mindig a fizikai munkát végző ember – a munkás vagy paraszt – sematikus ábrázolt alakja áll. A munkás fölött és alatt, a termelési film hierarchikus erkölcsi rendszerén belül egy „isteni” és egy „ördögi” figura helyezkedik el: a *párttitkár* és a *szabotőr*. A párttitkár dramaturgiai funkciója az, hogy támogatja, a szabotőr pedig az, hogy akadályozza a központi karakter *fejlődését*. Ez a fejlődés bizonyos minták és sémák szerint zajlik, s meghatározott irányba tart. Erről az irányról megállapítható: a termelési film mindig egy olyan karaktert állít a középpontba, aki a film kezdetén valamilyen értelemben rossz munkát végez, individualista nézeteket vall, a film végén azonban beilleszkedik a közösségbe, öntudatos, *cselekvő emberré* válik. Ez az átváltozás, újjászületés a *mitológiai* fejlődéstörténetek racionalizált változataként értelmezhető. Ezekben a hős fejlettebb formában – felmagasztosulva, teremtményével felruházva – tér vissza valamilyen veszélyes, „beavatási szertartásnak” is tekinthető útról. A munkás is ilyen szertartáson vesz részt, amikor munkát kap a gyárban valamilyen gép mellett, vagy házasságot köt egy másik munkással, s elhatározzák, hogy mindketten sztahanovisták lesznek. Amikor a film véget ér, a protagonista szerepét betöltő munkás vagy munkásnő már nem az, aki a történet kezdetén volt. Egész személyisége megváltozott időközben. S ennek ő maga is tudatában van.

A termelési filmek a hidegháború korszakának termékei, amelyek a hidegháború céljának, értelmének, lehetséges végkifejletének a szocialista ideológia szerinti értelmezését adják. Ez az értelmezés militáns és univerzális. A termelési film nyíltan, agresszív módon, a személyes választás jelentőségét hangsúlyozva mutatja fel azokat az értékeket és eszméket, amelyek egyrészt a szocializmust, másrészt a kapitalizmust karakterizálják. Ha vetünk egy pillantást azokra az ötvenes években készült amerikai filmekre¹¹, amelyek szimbólumok mögé rejtett ideológiai mondanivalójuk miatt politikai filmeknek is tekinthetők, azt látjuk, hogy a mintázat hasonló: a vasfüggöny nyugati oldalán készült filmek az egyén („én” tudat), a vasfüggöny keleti oldalán készült filmnek pedig a közösség („mi” tudat) jelentőségét hangsúlyozzák abban a csendes, elhúzódó háborúban, amelynek célja: valamelyik értékrend – a *kapitalizmus* vagy a *totalitarizmus* – végső, totális győzelme. Mindkét oldal filmművészete tételezi a magányos, meghasonlott, lázadó individuum és a boldog, együttműködő egyénekből álló, univerzalizált értékek alapján cselekvő közösség fogalmát, de más módon. Az, ami az egyik oldalon érték – Nyugaton

¹¹ Itt mindenekelőtt az ötvenes évek inváziós horrorfilmjeire és tudományos-fantasztikus filmjeire kell gondolni: Chistian Nyby: *Lény egy másik világból* (1951), Byron Haskin: *Világok háborúja* (1953), Jack Arnold: *Földönkívüli jövevények* (1953), William Cameron Menzies: *Támadók a Marsról* (1953), Joseph M. Newman: *A Föld, ez a sziget* (1955), Fred F. Sears: *A repülő csészealjak támadása* (1956) stb.

az individualizmus, Keleten a kollektivizmus – a másik oldalon a dekadencia nyugtalanító szimptómája, a nihilizmus terjedésének elfojtott kétségbeesést vagy hisztérikus rémületet kiváltó bizonyítéka.

Nézzünk egy példát. Az 1954-es *Them!* (Azok!) című filmben óriás, gyilkos hangyák terrorizálják az embereket. Elég nagyok és szervezettek ahhoz, hogy halálos veszélyt jelentsenek a rivális hangyabolyra: az emberi társadalom liberális vagy konzervatív elvek szerint szervezett rendszerére, ahol nem a rész (egyén) szolgálja az egészt (állam), hanem éppen fordítva: az állam azért van, hogy divergenciára, egyéni sikerre és boldogságra ösztönözze az individuumot. A sivatagi atomrobbantások miatt mutálódott hangyák vörös színe és agresszív, személytelen viselkedése a totális háborúra készülő kommunistákat jelképezi Gordon Douglas filmjében, feltéve, hogy politikai parabolaként értelmezzük a filmet. Így értelmezhetjük a *Testrablók támadását* is. Don Siegel 1956-os inváziós filmjében az úrból érkezett idegen, agresszív, növény-szerű organizmusok egy békés kaliforniai kisváros nyugalmit forgatják fel. Áldozataik üres tekintetű, éntudat nélküli zombikká, konformista nyárspolgárokká változnak; léteznek, de csak egy totális, kollektív, minden személyes különbséget elemésztő tudat részeként, amelyet fanatizmus, hideg racionalitás és könyörtelen logika jellemez. Nincs kivétel a szabály alól: a film egyik legijesztőbb jelenetében azt látjuk, amikor egy átváltozott anya és apa megfertőzi a saját, védekezőképtelen gyermekét. Don Siegel filmje egy olyan tudat rejtett térnyerését ábrázolja, amelynek nincsenek erkölcei, csak törvényei, nincsenek érzelmei, csak ösztönei: éppen ezért a testrablókat szellem-vagy „én”-rablóknak lehetne inkább nevezni.

És most gondoljunk a termelési filmek munkáshőseire. A munkás tevékeny, hasznos, aszketikus, s főként kooperatív tagja a közösségnek – ugyanúgy, mint az előbb említett óriáshangyák és testrablók. A munkás legfontosabb ismertetőjegye: fontosabb számára a közösség, mint az egyén, fontosabb számára az egység, mint a különbség: jobban élvezi az infantilis boldogságot, mint az én diszharmonikus megmintázásának állandó erőfeszítését. A munkás az individualizmus helyett a kollektivizmusban, a divergencia helyett a totalításban, az önismeret helyett a fanatizmusban hisz: nem individuum, hanem egy nagyobb egység része, amelytől függetlenül nem létezik. A munkás tudata nem éntudat, hanem – ideális esetben, s a termelési filmek mindig idealizálnak – csoporttudat. A központi karakter mindig egy fordított fejlődési történet hőse a Rákosi-korszak filmjeiben: nem megszületni, magára találni, különbözni akar, hanem megszűnni, feloldódni, bizonyos értelemben „meghalni”. Meghalni az egyben, s „feltámadni”, személytelenül, a sokban, a párt kollektív tudatában.

A munkás nem gondolkodó, hanem *cselekvő ember*. A gondolkodás és a cselekvés, a szkepszis és a hit kizárja egymást a termelési filmek világában; ahelyett, hogy feltételeznék és harmonikusan kiegészítenék egymást. Ha a munkáról van szó, vagy arról, hogy érdemes-e áldozatot hozni a közösségért, vagy az egyén és a közösség egységét szimbolizáló vezérért, akkor a munkásnak nincsenek kétségei, dilemmái, csak válaszai és megoldásai. Ezek a válaszok és megoldások mindig egyértelműek és optimisták. A munkás hívó ember. Nem istenben hisz, hanem a pártban, s mindenekelőtt: a párt istenként tisztelt, tévedhetetlen vezérében; nem az imádság erejében bíz, hanem a munka megváltó, új világot teremtő hatalmában. Bizonyos értelemben a hit lovagja ő. Az ellen küzd, ha kell, magát is elemészti, amit Schiller és Kierkegaard a felvilágosult modernitás lényegének nevezett: az individualista materializmus, racionalizmus, pesszimizmus ellen. Ezek ellen folytat állhatatos küzdelmet, amikor a kapitalisták ellen harcol, vagy azok ellen, akiket a kapitalisták bérenceinek gondol: a szabotőrök, az Amerika-mániás jampecok, vagy éppen a lusta, nemtörődöm dolgozók ellen. Küzdelme mindig sikeres, mindig azt az illúziót kelti, hogy totális győzelem vár azokra, aki a földi paradicsom megvalósításáért harcolnak.

A földi paradicsomban való hit modern keresztes lovagjának szerepében színre lépő munkás (a hit kierkegaard-i lovagjának ijesztő árnyéka) sohasem magányos vagy elidegenedett: nem egyszerűen egy osztály, egy brigád, egy kollektíva, vagy esetleg egy tanuló kör, hanem mindig egy *gyülekezet* tagja. Ennek a gyülekezetnek a párttitkár a papja, a vezér az istene, a gyár pedig a temploma. A gyülekezet közös imádsága pedig a megfeszített, ember feletti munka, amiért a munkás mindent feláldoz. Feláldozza a szerelmet, a családot, a pihenésre vagy művelődésre fordítható szabadidőt. Aki nem tagja ennek a gyülekezetnek, az ellenség ebben a világban. Mindenki ellenség, aki nem hisz, hanem kételkedik, nem cselekszik, hanem hezitál, mindenki ellenség, aki ezt a kettőt nem szétválasztja, hanem összekapcsolja magában. Az ellenséget meg kell találni, le kell leplezni, el kell különíteni – tételezni kell, mert az ellenség olyan hitszegő, aki növeli a gyülekezet egységét, a vezért követő nyáj elszántságát: minél veszélyesebb ellenségei vannak a hitnek, annál jobban szárnyal a fanatizmus, annál erősebb a meggyőződés, hogy az „igazi világ” – az emberek egyenlőségén és az anyagi javak korlátlan bőségén alapuló kommunizmus – gyorsan, belátható időn belül elérhető. A munkás ebben a világban él: nem fizikailag, hanem szellemileg s főként *érzelmileg-indulatilag*. Azért képes erre, mert indoktrinált. Minden termelési film elmeséli, mindenekelőtt éppen azt meséli el, hogyan válik a munkás harcos hívóvé, elkötelezett sztahanovistává. Minden termelési film megtérés-történet. Egy hit születéséről szól, s egyben arról is, hogy ez a hit hogyan formálja a mun-

kást új emberré. Mert a munkás a történet végén – legyőzve önmagát, saját lustaságát, kishitűségét, kártékony individualizmusát – a kommunizmust építő hangyasereg hasznos és szorgalmas tagjává lényegül át. Feladja egyéniségét, másságát, különösségét, nyugtalanító divergenciáját.

Végző soron megállapítható: a korszak filmművészete nem analitikus, hanem *szakrális* jellegű. Nem elemez, hanem ünnepel. Nem kérdez, hanem állít. Affirmatív jellegű művészet ez, amely feltétel nélkül támogatja a politika rendszert, a hazugság ódiáját is vállalva. Ez a totális bizalom és elkötelezettség – az állam és az egyén, a politika és a művészet szférája közt kialakult szimbiózis, ez a bensőséges, paranoid, érinthetetlen tabukra és kényszerképzetekre épülő kapcsolat – 1954 és 1956 között, az olvadás időszakában kezd el bomlani, repedezni. A rendezők új, a neorealizmus hatásáról tanúskodó stilisztikai és narratív minták felé fordulnak, megváltozik a filmek hangneme és tematikája. A termelési film típusa hirtelen eltűnik: a rendezők lassan felfedezik a magánélet melodramákkal átszótt világát. Ebben az időszakban – tág értelemben 1954 és 1962 között – kezd eltolódni és *megfordulni* a mintázat: a szakralitás helyett a realitás, az idealizálás helyett az analízis kap hangsúlyt, a közösség helyét pedig lassan elfoglalja az elidegenedett egyén. Megszületik az individuum, s elindul megkeresni – a rendszeren kívül és belül – önmagát.

A BOMLÁS ÉS ÚJRASZERVEZÉS KORSZAKA

Az 1954-től 1962-ig tartó időszak önálló, esztétikailag nehezen besorolható szakaszt képvisel a magyar politikai film történetében. Ezzel az időszakkal, körülbelül tíz év filmművészetével, nem foglalkozom itt részletesen. Ezek az évek arra a kérdésre adtak drámai választ, hogy mi lehetséges az adott történelmi-világpolitikai helyzetben: a működésképtelenné bénult Rákosi-rendszer radikális *felszámolása*, vagy a rendszer belső átalakítása, *újrachangelása*. A magyar társadalom az első lehetőséget választotta 1956-ban, a politikai elit azonban – szovjet csapatok behívásával – meggátolta a forradalmi felszámolás folyamatának sikeres befejezését. Maradt a második lehetőség: az újrachangelás vagy transzmutáció. Ez a gyakorlatban a diktatúra új, liberálisabb modelljének kiépítését jelentette. Megszületett a Kádár-rendszer.

Két szakaszra bonthatjuk ezt a rövid, átmenti időszakot. Az első szakasz a Rákosi-rendszer elhúzódó, 1953-tól 1956-ig tartó – forradalomban tetőző – agóniája. A második szakasz a forradalom leverése után kezdődik 1957-ben s egészen a totalitárius mintákkal szakító, de továbbra is önkényuralmi politikát folytató Kádár-rendszer beüzemelésig tart. Ezt a *megtorlás* és a megtorlást követő *konzolidáció* periódusaként szokás számon tartani. A korszak-

határ itt 1963, konkrétan április 22., amikor megjelent az Elnöki Tanács rendelete a közkegyelemről. Nem foglalkozom itt a két időszak politikai filmművészetével, mivel nem a transzmutáció ellentmondásos folyamatának esztétikai leképeződése érdekel, hanem a működő rendszerek filmművészete. Megállapításaim tehát nem a változó, éppen átalakuló, hanem a politikailag és ideológiailag *stabilizálódott* korszakokra, vagyis kizárólag a Rákosi- és a Kádár-rendszer filmművészetére vonatkoznak. Egy dolgot azonban jelzek: az átállás időszakának is kialakult a maga sajátos politikai filmművészete, sőt a magyar filmművészet első remekművei éppen ebben az időszakban születtek. 1954 és 1956 között a *panaszfilm*, 1957 és 1963 között pedig a *sorsfilm* és a *kiegyezésfilm* típusával találkozunk.

A panaszfilm a Rákosi-rendszer széthullásának lehetséges okait és tanulságait elemzi, főleg a személyi kultusz kérdését állítva középpontba. Ezek a filmek a párt és a társadalom felbomló politikai szövetségének, a kiábrándult társadalom magánélet felé fordulásának eseményéről tudósítanak. A filmtípus elnevezése nem önkényes. A *9-es kórterem* című filmben (Makk Károly, 1955) a gyomorfekély miatt kórházba kerülő becsületes üzemi párttitkár az egyik jelenetben beír az addig érintetlen panaszkönyvbe, mert nem kapja meg a rideg főnővértől és a goromba ügyeletes orvostól a megfelelő ellátást. Betegtársaival ellentétben Tóth Gáspár nem retteg az orvosok hatalmától, haragjától, a más betegek helyzetét is érintő igazság napfényre kerülése érdekében bátran vállalja a konfliktust a kórház vezetésével. „Vajon kisebb lesz-e a tisztelet vagy bizalom, ha *nyíltan beszélek a rossz orvosok hibáiról?*” – kérdezi Tóth, és az „új szakasz” politikai programját támogató film azt a választ adja erre a kényes kérdésre, hogy az orvosok, vagyis a politikai vezetők iránti tisztelet nem azonos a sunyi szervilitással. Az igazi tisztelet autentikus formája ugyanis a következetes őszinteség és kritikai keménység. Alig néhány hónappal Rákosi Mátyás kormányfői bukása és Nagy Imre ugyanerre a posztra történő rövid életű kinevezése után a magyar filmtörténet első politikai parabolája azt mondja: a gazdasági vagy társadalmi állapotok miatt „panaszkodó” kritika, legyen az bármilyen éles vagy szarkasztikus, egy egészséges politikai rendszerben nem megy a „gyógyítás”, tehát a szocializmus építésének „rovására”. Ugyanez a gondolat húzódik meg a személyi kultusznak szatirikus görbe tükröt állító *Csodacsatár* (Keleti Márton, 1956), a termelési filmek sematikus világképét felforgató *Egy pikoló világos* (Máriássy Félix, 1955) és a totalitárius manipuláció bornírt formáit és tragikus következményeit elemző *Hannibál tanár úr* (Fábri Zoltán, 1956) háttérében is. Utóbbi a korszak legfontosabb politikai filmjének tekinthető. Benne fogalmazódik meg a legtisztább módon a film bemutatója után néhány nappal kirobbant októberi forradalom egyik meghatározó élménye vagy inkább felismerése: vannak olyan történelmi pil-

lanatok, amikor csak a totális elnyomásra szerveződő hatalommal szembeni személyes erkölcsi kiállás és fizikai cselekvés mentheti meg a társadalmat a szolgaságtól, a totális politikai kiszolgáltatottságtól.

A forradalom leverése után készült sorsfilmek – például a *Vasvirág* (Herskó János, 1957), a *Bakaruhában* (Fehér Imre, 1957), a *Csempészek* (Máriássy Félix, 1958), az *Édes Anna* (Fábri Zoltán, 1958), a *Ház a sziklák alatt* (Makk Károly, 1958) – értékes, jóra való, de szükségszerűen kudarcra, csalódásra vagy adott esetben pusztulásra ítélt hősokeket ábrázolnak, akik nem tudják azt az életét élni, amit választottak, vagy választani szeretnének. A tragikum abból fakad, hogy a történetek hősei egyrészt autonóm, szabadon cselekvő individuumok, másrészt a sors tehetetlen, kiszolgáltatott játékszerei, akik arra vannak ítélve, hogy bizonyos eseményeket, akaratuk ellenére is, elszenvedjenek. Nem nehéz felismeri, hogy a sorsfilmek tragédia-felfogása – az az elképzelés, hogy a tragikum sors és szabadság kollíziójából születik és kiváltja „a szenvedő erkölcsi jogosultságával való szimpátia”, vagyis a „tragikus részvét” érzését – kapcsolatban van az antik tragédiák, például az Oidipusz-történet látásmódjával. Úgy gondolom, hogy a választott történelmi út, vagyis a Rákosi-rendszer radikális felszámolásának kudarcra, a forradalom véres leverésének társadalmi, s egyben nemzeti traumája kísért ezekben a politikailag látszólag veszélytelen, múltba tekintő filmekben, gyakran klasszikus regény- vagy novella-adaptációkban.

Végül a kiegyezésfilm az új, formálódó, liberálisabb politikai elvekre épülő Kádár-rendszerrel való megbékélés reprezentációja. Ezek a filmek – például a *Szombattól hétfőig* (Mészáros Gyula, 1959), a *Fűre lépni szabad* (Makk Károly, 1960), a *Két emelet boldogság* (Herskó János, 1960), a *Házasságból elégséges* (1960), a *Rangon alul* (Bán Frigyes, 1960) – olyan társadalmi-erkölcsi közegbe helyezik az egyént, ahol minden konfliktus elsimítható. A kiegyezés-filmek hőseit nem üldözi a sor vagy a balszerencse: minden dráma mögött ott rejtőzik a komédia, a szenvedés csak az érelődő derű könnyen lehulló álarca.

A REMÉNYKEDŐ EGYÜTTMŰKÖDÉS KORSZAKA

A magyar politikai film második nagy korszaka – amelyet az 1966-os pécsi filmszemle óta a magyar filmművészet „aranykorának” neveznek – 1963-ban kezdődik és 1969-ig, legkésőbb 1974-ig tart, ugyanis itt sem beszélhetünk hirtelen cezúráról, esztétikai vagy ideológiai váltásról, hanem inkább átmenetről, fokozatos áttűnésről. A korszak meghatározó filmtípusa a *kérdező film*. A kérdező film formai és tartalmi jellemzőiről nem lehet az adott történelmi korszak ismerete nélkül képet alkotni: esztétikája a vele szemben támasztott politikai és ideológiai elvárások vetülete. Ezek az elvárások a hatvanas

években már nem voltak olyan szigorúak, mint a Rákosi-korszakban. A nőmenklatúra tagjai felismerték: „ahhoz, hogy a film által valamilyen politikai hatást érzünk el, alapvetően fontos, hogy a filmalkotók számára biztosítva legyen a *szabad tematikai választás*, szabadon válasszák meg a művészi módszereket, a forgatókönyveket. A film csak akkor hat a nézőre, ha őszinte, ha meggyőző erővel és *művészi szenvedéllyel* alkották. A fentiek elfogadásából gyakorlati következtetések adódnak: filmet megrendelésre, *előre megszabott formák és receptek* szerint nem lehet készíteni. A film politikai mondani-valóját nem szabad dogmatikus módon értelmezni, nem szabad publicisztikai előadásnak, vagy kötelező előírások gyűjteményének tekinteni... olyan feltételekre van szükség, amelyek között a művészi tevékenység szabadon és korlátlanul fejlődik.”¹² A kérdező film ennek az új – kevésbé centralizált – filmpolitikának köszönheti létezését.

A kérdező film előkép nélküli, a korszak specifikus problémáira specifikus módon és eszközökkel reagáló filmtípus. Esztétikája sajátos tematikai és stilisztikai elvekre épül. Ezek közé tartozik a hétköznapi, de morális vagy történelmi vetületű témaválasztás, az intellektuálisan nyitott befejezés vagy a szabad formai kísérletezés szabálya. A legfontosabb azonban kétségtelenül az analízis elve. Az analízis a valóság megismerésének ideális esetben előítéletmentes, ideológia-kerülő módszere, amely különböző műfajokban alkalmazható. A kérdező film, éppen ezért, nem homogén műfaji képződmény: inkább különböző műfaji törekvések gyűjtőhelyének, sajátos esztétikai *öntőformának* tekinthető. A különböző műfajelemek kiegészíthetik egymást, de adott esetben egyik vagy másik a film arculatát és jellegét alapvetően meghatározhatja.

A korszak teoretikusai a kérdező film fogalma mellett a „cselekvő film” fogalmát is használják. Nem véletlenül. Ebben a filmtípusban a cselekvés autentikus formája, egyetlen lehetséges módja a kérdezés. A jó rendező nem kimondja, hanem kidolgozza, a történet kibontásának folyamata közben fokozatosan világra hozza a kérdést. A film világába emelt kérdésre általában nincs egyértelmű válasz. A film csak egy probléma, például valamilyen erkölcsi vagy történelmi dilemma megvilágításáig jut el. De azt is mondhatjuk, hogy a kérdésre adott – adható – válasz a néző magánügye, akit a rendező minél mélyebben be akar vonni az analízis intellektuális és érzelmi folyamatába, épp a válasz szubjektív, plurális megalkotásának reményében.

Ahány film, annyi kérdés; egy dolog azonban közös: az kérdez jól, aki a múltat a jelen, a jelent pedig a múlt tükrében szemléli, aki nem széttagolt eseményeket lát, hanem folyamatokat és *összefüggéseket*. A kérdező film hőse mindig történelmi lény; akkor is, ha nem beszél a történelemről, ha látszólag minden kapcsolatát elvesztette vele. A múlthoz való viszonya nem

¹² J. Toeplitz: *A film mint a politikai nevelés eszköze*. Filmkultúra, 1960. 8. 46. o.

nosztalgikus vagy lírai, hanem mindig drámai és kétértelmű: nem tudja, hogyan emlékezzen arra, ami történt, arra, ami súlyos teherként nyomasztja, fenyegető árnyékként követi. Nem azért tekint a múltba, mert mazochista, hanem azért, mert csak így tudhatja meg, mit tartogat neki a jelen vagy mit hozhat számára a jövő. Azért töpreng a múlton, mert élni akar.

Mivel a kérdező film a politikai film egyik típusa: belülről fenyegeti a legnagyobb veszély. Ez nem más, mint az ideológia. Az ideológia: belső ellenség, alattomos, mert csak nehezen tetten érhető károkozó. Befészkelheti magát a történetbe, csorbítva annak erkölcsi komolyságát, logikai következetességét. Mivel általában nem a történet szüli a kérdést, hanem a kérdés szüli a történetet – mivel ideális esetben ez a kettő folyton és egyre magasabb szinten újraszüli egymást – mindig fennáll a veszélye annak, hogy a mozgás megreked. Mindig fennáll a veszélye annak, hogy nem sikerül elég *plasztikusan* ábrázolni s így a fogalmi megragadás számára előkészíteni az elemzett problémát, amelyet a történet csak kifejt: táguló körökben s egyre határozottabb kontúrokkal. A kérdező filmnél a fogalmi megragadás mélysége a probléma-ábrázolás érzéki tisztaságától függ. A rendezőt az a veszély fenyegeti, hogy a válaszok hamarabb megszületnek, mint az *igazi* kérdések; hogy a kérdések nem nyúlnak elég mélyre; hogy az elemzés lendületét és szigorúságát megtöri az evidens, megnyugtató válaszokkal házáló ideológia.

A kérdező film kialakulása három tényező összjátékára vezethető vissza: a transzmutációt indukáló viharos történelmi események, mindenekelőtt az 1956-os forradalom hatása; a nyugati ellenkultúra liberális mintáit adaptáló szocialista ellenkultúra megjelenése és térnyerése; a nómenklatúra új, toleráns elvek szerint működő kultúrpolitikája. Bár a pártállam a hatvanas években is felügyelet alatt tartja a művészetet, már nem tudja és nem is akarja – egy második, a rendszer stabilitását fenyegető társadalmi földcsuszamlástól tartva – átpolitizálni, saját képére formálni. Szoros kapcsolat van ugyan állam és művészet között, az erőviszonyok azonban időközben megváltoztak. A társadalom megmutatta az erejét a forradalomban, s most a rezsimnek is alkalmazkodnia kell: garantálnia kell az életszínvonal lassú, de egyenletes emelkedését, illetve nagyobb játéktérrel kell biztosítania olyan értékek, vélemények, nézőpontok számára, amelyek nem vágnak teljesen egybe az ideológiailag megkívánttal, azzal, amit a nómenklatúra elismer és támogat. Művészet és politika kapcsolatán belül törések képződnek: megjelennek az elválás, elszakadás, elhidegülés jelei. Nő a művészek autonómiája s ehhez a korszak kultúrpolitikája biztosítja, kényszerűen, a feltételeket.

A filmművészet már nem ünnepel, hanem elemez. A jó elemzés pontos, plasztikus, képes elvont, fogalmi szintre emeli a problémát: az egyestől mindig az általános, az érzékitől mindig a szellemi felé tart. Nem deduktív, hanem *induktív* jellegű. A termelési film a maga korában erőbizonyíték volt,

a Rákosi-rendszer ideológiai potencialitásának jele. A kérdező film látszólag a sikeres transzmutáció bizonyítéka. Ha így lenne, ha pusztán ennyit lehetne elmondani róla, nem sokban különbözne a termelési filmtől: az új, transzmutálódott rendszer értékeinek és elveinek szócsöve lenne, s részben valóban ez a helyzet. Másrészt azonban látható: a kérdező film kritikusan szemléli a politikai rendszert, s alkalomadtán elutasítja azokat az értékeket, amelyeket propagálnia kellene művészet és állam zavartalan kapcsolata, a politikai rendszer nyilvánvaló életképessége esetén. Ez az életképesség azonban korántsem egyértelmű a korszak filmjeiben. Éppen ellenkezőleg: több olyan film is készül, amely bizonytalanságot tükröz: képes lesz-e valóra váltani az új rendszer azokat a politikai és gazdasági ígéreteket, amelyeken legitimációja múlik? Éppen a kérdező filmekben válik gondolati és érzelmi kiindulóponttá a nyugtalanító – pesszimizmusra és újabb reménykedésre egyaránt okot adó – felismerés: nem értük el a kommunizmust. Nem teljesültek a Rákosi-rendszer nagyszabású ígéretei, s már talán nem is fognak. Hiszen az új rendszer mást ígér: kommunizmus helyett szocializmust, építés helyett *alapozást*. A földi paradicsom, a kommunizmus mint „igazi világ” most már – belátható időn belül – elérhetetlen. Még létezik ugyan, de csak mint homályos *ígéret*. Ezt az ígéretet egyre kevesebb ember, már a párt tagjai sem veszik komolyan.

Az ideológia kezdődő kiüresedésnek korszaka ez: a politika már nem tud megbízható választ adni arra a kérdésre, hogy mikor és hogyan jut el a társadalom az ígéret földjére. Nem látszik az út, csak az úton tornyosuló akadályok. A filmművészet az akadályok felmérésével, a lehetséges útvonal tervezgetésével foglalkozik. Nem lehet megkérdőjelezni a szocializmus progresszív, előremutató jellegét, de gyökeret ereszt az érzés, hogy nem valaminek a végén, hanem valaminek a *kezdetén* vagyunk. Az analízis célja még nem a tagadás, nem az elutasítás, hanem a megerősítés, de az olyan megerősítés, amely a kritika lehetőségére épül. Ez a kritika néha heves, de a legritkább esetben ironikus: bár nem riad vissza attól, hogy bizonyos problémákra reflektálva *szkeptikusnak* mutakozzon, odáig nem megy el, hogy csalódottságának adjon hangot. A korszak filmművészete még igent mond a szocializmusra, de minden „igen” mellett ott áll, „kandikál” egy „de” – vagyis ez az ötvenes évekkel ellentétben már nem az abszolút, hanem a *korlátozott afirmáció* korszaka. A művészet támogatja a rendszer törekvéseit, de csak bizonyos korlátok között: ha teljesülnek a gazdasági, társadalmi, például az emelkedő életszínvonalat érintő ígérek.

A korszak hőse már nem a cselekvő, hanem az *eszmélő ember*. Ebben a korszakban „hőssé, a megoldást leginkább megközelítő, kiemelkedő figurává nem válhat az, aki... voluntarista módon, személyes divatokat követve egy csapásra szeretné megváltoztatni a világot – hanem csak az, aki képes a

legtöbbet magába szívni a kor problémáiból; nemcsak nyílt szemmel figyeli a világot, hanem tudatosan vizsgálja, valósággal faggatja, hogy a lehető legszélesebb, legátfogóbb ismeretek birtokában határozhasson. Így is mondhatnám: a kérdező film központi alakjának kérdező hősnek kell lennie, vagy még pontosabban, kérdező, majd cselekvő hősnek.”¹³ Az ötvenes évek hősei nem kérdeznek, hanem hisznek és cselekszenek. A hatvanas évek hősei kérdeznek – mert már nem hisznek. A hatvanas évek hősei szkeptikusak, de még nem csalódottak és kiábrándultak. Kritikusak, de a kritikából még hiányzik az irónia és a cinizmus: a „minden rohad”, a „nem jön el soha” vagy a „megállt az idő” érzése.

Már jeleztem: a korszak filmművészetének viszonylagosan üdítő liberalizmusa, fiatalos, lázadó jellege – a filmek hősei sokszor maguk is fiatalok – részben a nyugati ellenkultúra hatásaként értelmezhető. Ez a hatás nem totális, de meghatározó, s két szempontból is lényeges. A nyugati, elsősorban amerikai ellenkultúra alapja egy „nagy hatású excentrikus liberális tömegideológia” volt, amely részben a baloldali, részben a jobboldali hagyománytól kölcsönözte később átalakított és végletekig kiélezett eszméit. Ezek az eszmék, különösen a *szabad önmegvalósítás* és az *Új Kezdet* elve a magyar ellenkultúrára, például a hatvanas évek beatmozgalmára is hatással volt. A kérdező film is része ennek az ellenkultúrának. Ha megnézzük a korszak identitásfilmjeit, közérzetfilmjeit, analitikus történelmi filmjeit, esszéfilmjeit vagy paraboláit – mindazokat a filmeket, amelyeket röviden kérdező filmeknek is nevezhetünk¹⁴ –, azt látjuk, hogy áthatja őket a meggyőződés: a múlt hibái kijavíthatók, a politikai vagy kulturális hagyomány vadhajtsái elvethetők: „belekezdhetünk egy teljesen új alapokon álló [politikai, esztétikai] kultúra

¹³ Így folytatódik a szöveg: „Mert afelől persze ne legyen kétség, hogy nem valamiféle renyhe meditálásra gondolunk, afféle köldöknéző filozofálgatásra, amely a problémázgatásban kiéli szellemi energiáját, s végeredményként ünnepli azt, ami legfeljebb az első lépés lehet a felszabadító cselekvés felé...” Rényi Péter: *Kérdező kor – kérdező film?* Filmkultúra, 1969. 4. 21. o.

¹⁴ A kérdező film fogalmát esztétikai öntőformának, de akár *gyűjtőfogalomnak* is tekinthetjük. Úgy gondolom, hogy a filmek önálló elemzésével igazolni lehet, hogy a korszak identitásfilmjei (Gaál István: *Sodrásban*, 1963, Jancsó Miklós: *Oldás és kötés*, 1963; *Így jöttem*, 1964; Szabó István: *Apa*, 1966; Sándor Pál: *Bohóc a falon*, 1967), közérzetfilmjei (Bacsó Péter: *Fejlövés*, 1968; Zolnay Pál: *Proféta voltál, szívem*, 1968; Simó Sándor: *Szemüvegesek*, 1969; Elek Judit: *Sziget a szárazföldön*, 1969; Gyarmathy Livia: *Ismeri a szandi mandit?*, 1969), politikai parabolái (Jancsó Miklós: *Szegénylegények*, 1965; *Csillagosok, katonák*, 1967; *Fényes szelek*, 1968; Gazdag Gyula: *Sípoló macskakő*, 1971) politikai esszéfilmjei (Kovács András: *Falak*, 1968, Magyar Dezső: *Agitátorok*, 1969) analitikus történelmi filmjei (Herskő János: *Párbeszéd*, 1963; Fábri Zoltán: *Húsz óra*, 1965; Kósa Ferenc: *Tízezer nap*, 1964; Kovács András: *Hideg napok*, 1966; Sára Sándor: *Feldobott kő*, 1968) a kérdező film fogalma alá rendelhetők.

építésébe.”¹⁵ E filmek hősei – általában fiatal – „eretnekek”¹⁶: kérdező, eszmélő, hezitáló emberek, akik idegenkednek attól, hogy olyan sémák és elvárások szerint éljenek, gondolkodjanak, amelyeket valamilyen intézmény vagy rendszer kínál fel nekik: nyugati társaikhoz hasonlóan ők is elutasítják a modern civilizáció haszonlevítségét, funkcionálisizmusát, az emberek eszközzé degradálását, gazdasági vagy politikai kizsákmányolását, s mindezt ráadásul tragikus történelmi tapasztalatok birtokában teszik.

A kérdező filmek hőseit a *korlátlan* önmegértés és önkifejezés vágya mozgatja. Bízunk abban, hogy „a hamisítatlan és manipulációtól nem torzított önkifejezés” növeli az egyén önismeretét, az önismeret pedig növeli az egyén szabadságát. Mivel a külső, politikai szabadság elérhetetlen, a kérdező filmek hősei a *belső* szabadság lehetőségét keresik. A rendszer változatlan paternalizmusával és univerzalizmusával az erkölcsi–lelkiismereti tisztánlátás lehetőségét és a belső élet sokszínűségét állítják szembe. Ebből merítenek erőt, amikor a „külső” mozgástér növelésére, a „falak” elmozdítására tesznek kísérletet.

Megállapítható: a nyugati ellenkultúra eszményei a represszív Rákosi-rendszer bukása és az új történelmi kezdet lehetőségét ígérő ’56-os forradalom véres leverése után könnyen találtak táptalajra a hatvanas évek toleráns kultúrpolitikai közegében. A kérdező filmben mindkét elv meghatározó: jelen van benne a represszió elleni belső harc és az új kezdet akarásának szándéka is. Előbbi az ötvenes évek sokrétű, önkritikus elemzésében, utóbbi az ideológiai és gazdasági reformtörekvések támogatásában érhető tetten.

A KIÁBRÁNDULT EGYÜTTÉLÉS KORSZAKA

A magyar politikai film harmadik korszaka 1970-ben, legkésőbb 1974-ben kezdődik, s egészen a rendszer 1989-es bukásig tart. Bár a hetvenes és nyolcvanas évek filmművészete között a filmtörténészek általában határozott különbséget tesznek, az időszak történelem- és emberképét tekintve ez a különbség, álláspontom szerint, minimális. Egységes időszakról beszélhetünk, amelyet a szocializmus felsőbbrendűségében és történelmi küldetésében való *csalódás* és a nyomában fellépő *rezignáció* karakterizál. A hetvenes és nyolcvanas évek politikai filmjei egy életképtelen politikai és társadalmi modell – a Kádár-rendszer – válságáról, sőt agóniájáról tudósítanak. A lassú összeomlás

¹⁵ Ryszard Legutko: Gondolatok az ellenkultúráról. In. *A demokrácia csúfsága*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő 2005. 158. o. *Pálfalvi Lajos* fordítása.

¹⁶ Az ellenkultúra „az eretnek fellépést pedig általános funkcionális elvnek tekintette. Mostantól minden ember eretnek lett, kétségbe vonta és kikezdte a készen talált szabályokat.” Uo. 158. o.

folyamatáról, amelynek aggasztó jelei mindenütt megfigyelhetők a mindennapi életben. Ezekről a jelekről különböző irányzatokhoz tartozó, változatos műfajú filmek számolnak be a hetvenes és a nyolcvanas években. A hetvenes években – többek között – a dokumentumfilmek (Ember Judit – Gazdag Gyula: *A határozat*, 1972), a dokumentum-játékfilmek (Dárday István: *Jutalomutazás*, 1974, Tarr Béla: *Családi tűzfészek*, Schiffer Pál: *Cséplő Gyuri*, 1978, Ember Judit: *Fagyöngyök*, 1978), a politikai parabolák (Gaál István: *Magasiskola*, 1970, Sára Sándor: *Holnap lesz fácán*, 1974), a satírák (Bacsó Péter: *Ereszd el a szakállamat*, 1975, Zongora a levegőben, 1976, András Ferenc: *Veri az ördög a feleségét*, 1977) a neurotikus közérzetfilmek (Kézdi-Kovács Zsolt: *Ha megjön József*, 1975, Maár Gyula: *Teketória*, 1976, Szörényi Rezső: *Buék!*, 1978) a nyolcvanas években a lumpen filmek (Szomjas György: *Könnyű testi sértés*, 1983, *Falfűró*, 1985, Grunwalsky Ferenc: *Kicsi, de nagyon erős*, 1989) az elbeszélés új formáit kereső experimentalista filmek (Bódy Gábor: *Kutya éji dala*, 1982, Jeles András: *A kis Valentín*, 1979, *Álombrigád*, 1983), a fekete széria darabjai (Tarr Béla: *Kárhozat*, 1987, Sopsits Árpád: *Céllövölde*, 1989, Fehér György: *Szürkület*, 1989). De megemlíthetünk egyes műfajfilmeket is. Például András Ferenc *Dögkeselyű* (1982) című krimijét, ahol már semmi sem utal arra – 1982-ben –, hogy a film cselekménye egy szocialista ország fővárosában játszódik. Éppen ellenkezőleg: Budapesten, a repedező ideológiai homlokzat mögött, már a formálódó vadkapitalizmus jelei mutatkoznak.

Mivel a stilisztikai és tematikai különbségek ellenére ezek a filmek ugyanarról a folyamatról tudósítanak, röviden *válságfilmeknek* nevezhetjük őket. Ez a filmtípus a szocialista modell összeomlásának erkölcsi, érzelmi, anyagi és szociális vetületét ábrázolja, illetve történelmi háttérét kutatja. Ez magyarázza az ötvenes évek iránt megújuló érdeklődést a nyolcvanas években. A válságfilm egyik altípusát jelentő ötvenes évek-filmek a politikai rendszer mélyülő válságának kontextusán belül tekintenek vissza a múltba (Gábor Pál: *Angi Vera*, 1978, Kovács András: *Ménészgazda*, 1978, Kósa Ferenc: *A mérkőzés*, 1981, Mészáros Márta *Napló*-trilógiája). Ez vonatkozik azokra a filmekre is, amelyek, tágitva a történelmi vizsgálat horizontját, a forradalom utáni évekről, a konszolidációt megelőző terror időszakáról szólnak (Gothár Péter: *Megáll az idő*, 1981, Makk Károly: *Egymásra nézve*, 1982).

A hetvenes és nyolcvanas évek a politikai rendszer legitimitációját biztosító értékek és eszmények devalválódásának, lassú, de szívós átértékelésnek korszaka. A látszólag nyugalmas felszín alatt erjedési folyamatok zajlanak: megnő a politikai ellenzék ereje és társadalmi támogatottsága és a párttagságon belül is megerősödik a változást követelők hangja a nyolcvanas években. A hatalom által deviánsnak minősített különféle szubkultúrák (underground zene, irodalom, képzőművészet) a dekadens hivatalos kultúra hiteles és egyre

népszerűbb alternatívájaként lépnek fel.¹⁷ Megváltozik az állam és a filmművészet kapcsolata is. A filmművészet már nem elkötelezett vagy együttműködő. Együtt él a politikai rendszerrel, de ez egy olyan házasságra hasonlít, ahol az egyik fél csalódott a másikban és titokban vagy tudat alatt válásra gondol. Az alaphang ezért a tagadás és az elutasítás. Ez nem nyílt, hanem rejtett, nem totális, de mély és megingathatatlan.

A válságfilmek hősei eltérnek a termelési filmek és a kérdező filmek hőseitől: előbbiek cselekvő, utóbbiak eszmélő figurák voltak. A válságfilmek hősei viszont gyakran gyökértelen, *reaktív* karakterek: passzívak, közönyösek, introvertáltak. Nincs szilárd identitásuk: hajlamosak a devianciára, normaszegésre, egyszerre tudnak szálnalmasak és ijesztőek lenni. Értékrendszerük sérülékeny, ideáljaik változékonyak, gyakran egyik napról a másikra élnek. Tulajdonképpen nem élnek, hanem *vegetálnak*.¹⁸ Egy cinikus, apatikus, széthulló társadalom keretei között próbálnak meg boldogulni: megélni valamennyi örömet és elégedettséget. De bármit tesznek vagy akarnak, minden törekvésüket megmérgezi a nyomasztó, apokaliptikus érzés, hogy egy süllyedő hajón élnek, amelyről nem lehet elmenekülni. Tarr Béla *Kárhozat* című filmjében a Titanic bár lepusztult, kisémmizett vendégei mozdulatlanul nézik a kitarítóan zuhogó esőt – bibliai eső ez, a végső összeomlás és eltűnés egyetemessé táguló előérzetének szimbóluma, amely ellen nem lehet védekezni, nem lehet semmit sem tenni. A kor fuldokló, kétségbeesett hősei egy olyan állam polgárai, vagy inkább torzszülöttjei, amelynek nincs jövője, csak zavaros, katasztrófákkal tarkított múltja. Ezzel a múlttal azonban, jövő hiányában, nem érdemes törődni. És valóban: a karakterek helyzetét, állapotát, anyagi és szellemi hogylétét a *pillanat* határozza meg, az, ami itt és most éppen megtörténik, vagy nem történik meg velük.¹⁹

¹⁷ Külön tematikai csoportot alkotnak azok a válságfilmek, amelyek a kulturális erjedés jelenségét ábrázolják: Szomjas György: *Kopaszkutya* (1981), Xantus János: *Eszkimó asszonyfázik* (1984), *Rock-térítő* (1988), Sós Mária: *Városbújócska* (1985).

¹⁸ „Cselekvési, helyesebben tevékenységi körük a lakásra, a családra, néhány ember interperszonális kapcsolatára épül.” Vö. Szilágyi Ákos: *Hősök, filmhősök. Egy hőselmélet körvonalai*. Filmkultúra, 1979. 4.

¹⁹ Bár a kor hőse hajlik a neurotikus beletörődésre (Lugossy László: *Köszönöm, megvagyunk*, 1980) és az öngyilkosságra (Rényi Tamás: *Makra*, 1972), néha lázad is. Lázadásai azonban hiábavalóak vagy kicsinyesek. Előbbire a már említett *Dögkese-lyű* és *Megáll az idő*, utóbbira pedig a *Ballagás* című film jelent példát. A *Ballagás* (Almási Tamás, 1980) hősei középiskolás diákok, akik a film egyik jelenetében úgy fejezik ki szabadság iránti vágyukat, hogy összetörik a gimnázium folyóján függő tablót: azok arcképeit, akikből ostoba, szürke, boldogtalan felnőttek lettek idővel. Pedig ez a sors vár rájuk is. Vagy alkalmazkodnak ahhoz, amit a rendszer kínál – és ez nem sok, a szabadsághoz mindenestre nincs köze –, vagy a belső száműzetést választva elszigetelődnak, szembekerülve az elkeseredett, álszent többséggel.

A válságfilmek valamilyen módon és mértékben mindig a *hiányról* szólnak: lakáshiány, szeretethiány, bizalomhiány, a hiányzó cél vagy erkölcs. Amíg az ötvenes évek filmjei a pozitívumokról, a hatvanas évek filmjei pedig a pozitívumok kereséséről, addig a hetvenes és nyolcvanas évek filmjei már a *negatívumokról* tudósítanak: a pozitív (boldog) élet hiányzó feltételeiről.²⁰ A válságfilmekben kezd először megfogalmazódni a gondolat: a szocializmus történetének egymást váltó, messianisztikus ígéretekkel elhalmozott nemzedékei nem egy megváltás-, hanem egy *bukástörténet* szereplői voltak. E történet fázisait, összegezve a szocialista korszak filmművészetének stílustörténeti, típustörténeti és jelentéstörténeti vonásait, így foglalhatjuk össze egy táblázatban:

időszak	filmtípus	emberkép	Történelem-kép	divergencia-fok	stílus
1948-1953	termelési film	cselekvő ember	az „igazi világ” létezik és elérhető	a politikai rendszer afirmációja: elkötelezett művészet	utópikus realizmus
1954-1962: a szocialista rendszer klasszikus formájának transzmutációja: panaszfilm > sorsfilm > kiegyezésfilm					
1963-1969	kérdező film	eszmélő ember	az „igazi világ” létezik, de belátható időn belül nem elérhető	a politikai rendszer feltételes afirmációja: szkeptikus, de együttműködő művészet	analitikus realizmus
1970-1989	válságfilm	reaktív ember	az „igazi világ” nem létezik	a politikai rendszer rejtett (vagy nyílt) negációja: meghasonlott, pesszimista művészet	Objektív (például szociológiai) realizmus és szubjektív (például lírai, experimentális, vagy neurotikus) realizmus

²⁰ Ahogy a kérdező filmek analitikus realizmusa a termelési filmek utópikus realizmusának kritikájaként értelmezhető, úgy a hetvenes és nyolcvanas évek filmművészete is kritikai művészet: ez a kritika azonban már a hatvanas évek filmművészetének látásmódjával kapcsolatban fogalmazódik meg. A válságfilm két irányban is túlmutat a kérdező film analitikus realizmusán: ha fokozza az analízis szigorúságát, akkor az *objektív* realizmus irányába fejlődik, ha oldja, akkor pedig a *szubjektív* realizmus irányába. Az objektív realizmus azoknak a válságfilmeknek a stílusformája, amelyek a hamis ideológiát szembesítik a valósággal, a szubjektív realizmus pedig azoké, amelyek az ideológiai támasz nélkül maradt, elidegenedett egyén portréját rajzolják meg.

Összefoglalva megállapítható: a politikai filmművészet több mint négy évtizedes története arra a kérdésre ad választ, hogyan vált egy történelmi-társadalmi utópia hazugsággá, a magyar társadalom pedig egy hazugságra épült politikai rendszer *áldozatává*. És egyben a nómenklatúra lelkes vagy cinikus tettestársává. Ne feledjük ugyanis: a magyar társadalom, dezertőrjeit kivéve, maga is részt vett, aktívan vagy passzívan, a külső nyomásra életben tartott politikai rendszer építésében, majd lerombolásában. Ezzel akkor is szembe kell néznünk, ha elismerjük azok érdemeit, akik már a történet kezdetén, úgymond, farkast kiáltottak.

A válságfilmek ennek a hosszú bukás- vagy hazugságtörténetnek a végpontját rögzítik. E végpont, vagyis az elkerülhetetlen rendszerváltás felé mutatnak. Visszatekintve jól látszik a történet íve: a kommunizmussal, illetve szocializmussal azonosított tökéletes emberi társadalom gondolata először tönkrement hitként, megtapasztalt belső valósággként (ötvenes évek), utána pedig tönkrement távoli, de reményteljes ígéretként (hatvanas évek). A történet az ígéret eltűnésével, az „igazi világ” képének köddé válásával zárul. Ez a végső hiány vagy negatívum, amelyről a válságfilmek beszámolnak. Az utolsó korszak hősei, a rendszer csendes összeomlásának tanúi és elszenvedői, már nem hisznek semmiben: úgy bolyonganak a szocializmus kopott díszletei között, a szürke hétköznapiok lázálomszerűen abszurd világában, mint egy üres, végtelen, délibáb nélkül maradt sivatagban.

FESTMÉNYBE ZÁRT HAZUGSÁGOK, MINT A MŰVÉSZI VALÓSÁG PILLANATKÉPEI

HORVÁTH HENRIETTA

„A mű olyan tükör, ami előtt valami más áll, mint ami benne látszik.”¹

Legyen ez a mottónk, amelyből számos kérdés bukkan elő: mi az igazság? Ami megfelel a valóságnak? De mi a valóság? Esetleg létezik egy olyan objektív valóság, amelyet a művész megpillanthat vagy csupán érzékelhető látszat-valóságról beszélhetünk? És vajon melyikből merít a művész?

Az alábbiakban e kérdések mentén haladva, több megközelítést is felhasználva igyekszem bemutatni a festészet néhány művészenek, s alkotásainak sajátos világát, amelynek alapját ugyan a valóság adja, mivel „(...) az alkotás során a művész a való világra irányuló adekvát vélekedésekből indul ki, még akkor is, amikor elszakad tőlük”,² mégsem felel meg annak minden részletében.

Tehát a művészet világa más, benne a valóság egy másik és újszerű oldala mutatkozik meg a művészek kifejezésén keresztül, amely így alkotott világként jelenik meg. S épp a művészi kifejezés az, ami miatt a művész valósága a befogadó számára olykor hazugságként tűnhet fel,³ de ez nem feltétlenül gátja a festmény átélésének.

Tehát a művészi valóság az általánosan elérhető valóságból indul ki, de már nem ugyanazként simul vissza bele: „Valami egészen sajátos valósággal állunk itt szemben: egyszerre reálisnak és irreálisnak érezzük.”⁴ – tárgyiságában reális, de valóságában irreális lehet.

A művészi valóság mássága mind a művészek, mind a filozófusok, irodalomtudósok és pszichológusok szerint kétségtelen, s egyben állandó megfajlásra váró észlelési mód, amelyet az alábbiakban szeretnék felvázolni. Gondolataim előzetes sommájaként idézem Matisse sorait:

¹ Almási Miklós: *Anti-esztétika*. Budapest, T-Twins 1992. 173.

² Kollár József: „Én állok minden fülke-fényben” Naturalizált művészetfilozófia. In: *Pro Philosophia Füzetek*, 2005. 2. <http://www.c3.hu/~prophil/profi052/kollar.html> letöltve: 2013. 05. 03.

³ Mimézis és konstrukció viszonyának, illetve dominanciájának arányában. Konstruktív elmélet: a valóság „visszatükrözése” mellett világossá vált, „hogyan a művészet számára a való világ mellett legalább ilyen fontos a képzeletbeli, az álmok, hitek, sejtesek birodalma, olyan aktusok világai, amelyek át-meg átírják magát az életvilágot is” In. Almási Miklós: *Anti-esztétika*. Budapest, T-Twins 1992. 56.

⁴ Sík Sándor: *Esztétika*. Szeged, Universum 1990. 29.

„Igazság és valóság a művészetben csak akkor születik, ha az ember már nem érti, mit csinál, mire képes, s mégis érzi az erőt, amely ellenállásával arányosan nő. (...) Alighanem meg kell tanulnunk, miként hagyhatjuk magunk mögött tapasztalatainkat, s őrizzük meg az ösztön eleveenségét.”⁵

I.

A művészi konstrukció, vagyis a művészi valóság, illetve a műalkotás létrehozása során, a művész „*folyamatokat keres, melyek dolgokká kövültek*. Az »általános« hazugságával szemben így teremti meg az »egyedi« igazságát.”⁶

Úgy gondolom, hogy az „egyedi” igazság megteremtése két szakaszban lehet végbe, mivel az alkotófolyamat során is tulajdonképpen kettős valóságról beszélhetünk, amelyet két mű, illetve a mű két állapota reprezentál. A néző számára is reális kész mű, valamint a csakis a művész előtt megjelenő, így a néző számára nem létező, általam pre-műnek nevezett mű. Azonban egyik sem tisztán reális vagy irreális; az ihletett részben formát kapó pre-mű éppúgy valóság és művészi valóság ötvözete, mint a kész mű, amelynek részét képezi a pre-mű állapot. Egyfajta művészi igazság- és valóságtöbblettel állunk szemben, amely a reális valóság esztétikai többlettel való kiegészítésével jön létre, ami a művész számára reális valósággként mutatkozik, a néző azonban már irreálisként élheti meg a festmény befogadása során.⁷ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a művészi valóság bizonyos tekintetben hazugság⁸ vagy hazugságnak tűnő valóság-változat, egy többletet tartalmazó világ, amelyet a készülőben, formálódóban lévő mű éppen adott állapota „megnyit, és azt mara-dandóan működésben tartja.”⁹ Éppen ezért most a művészi világ hazugság (látszatán) keresztül próbálom bemutatni annak sajátos többlet jellegét.

A fentieket összegezve és folytatva tehát kijelenthető, hogy a festészet alkotásainak valósága és a valóság nem fedheti le egymást minden részletében, mivel a művészet „Nem fotografálja, hanem felhasználja a valóságot. Fölhasználja pedig azon célból, hogy újat teremtsen.”¹⁰ Legtöbbször a szá-

⁵ Essers, Volkmar: *Henri Matisse: 1869-1954. a szín mestere*. (Ford. Földényi F. László) Budapest, Vince 2004. 68.

⁶ Almási Miklós: *Anti-esztétika*. Budapest, T-Twins 1992. 67.

⁷ A hazugság fogalmával nem az általános valósággal, igazsággal ellentétes világ kifejeződésére utalok, hanem egyazon valóság és igazság feltárására, megértésére irányuló, más nézőpontból való megmutatkozásának sajátosságát jelölöm, amely ily módon nem zárja ki a nem létező kifejezését a festményben.

⁸ Hazugság és igazság fogalmának nem morális értelemben vett jelentése.

⁹ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. In. Uő.: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris 2006. 33.

¹⁰ Pauler Ákos: *Művészetfilozófiai írások*. Szentendre, Kairosz 2002. 217.

munkra adott igazságtól való eltérésről, s így az éppen adott valóságnak meg nem feleléséről beszélhetünk, ami a művész számára többletként, azaz igazságként, a mindennapi valóság igazságához viszonyuló nézőnek pedig hiányként, azaz hazugságként vagy más-igazságként tűnhet fel. Az alkotási folyamat két valóság-érzékeléséhez tartozó igazság, s ezzel együtt a művészi igazságváltozat – nevezzük művészi hazugságnak, vagy többletnek – megítélése tehát a valóság-látásnak megfelelően változhat.

Festészet és látszat szoros összefonódása egyértelműnek tűnik, azonban ennek pozitív vagy negatív voltáról megoszlanak a vélemények. Platón csupán az utánzat utánzásának, az ideáktól kétszeresen távolinak tartotta a festészetet, s paradox módon épp a tökéletes utánzás, vagyis a fizikai valósághoz legközelebb álló ábrázolást, a látszat-világ megalkotását tartotta a legveszélyesebbnek. Arisztotelész viszont már pozitívumként tekint a valósághű ábrázolásmódra, amelynek három módját nevezi meg a *Poétikában*:

„(...) (1) valami milyen volt milyen, (2) milyennek mondják vagy látszik, illetve (3) milyennek kell lennie.”¹¹ – emlékezet, látszat, képzelőerő? Mindhárom igazság-elágazáshoz vezethet, amellyel szemben Arisztotelész szintén megengedőbb, sőt bizonyos esetekben indokoltnak tartja: „Lehetetlenségeket alkotni hiba; de mégis helyeselhető, ha az ábrázolás eléri a maga sajátos célját.”¹²

Arisztotelész tehát az igazságtól való eltérés szándékosságáról ír, vagyis a művész tudatában van a valóságnak, igazságnak, mégis kitérőt tesz, de kizárólag azért, hogy az általa fontosnak, lényegesnek ítélt részlet kiemelésével az igazságot szolgálja. Hiszen „A művész (...) számos esetben kénytelen másként ábrázolni a valóságot, mint ahogy az átlag-befogadó látja – hacsak tudatosan hazudni nem akar –, márpedig ez ellen művészi lelkiismerete tiltakozik.”¹³ Vagyis a művészi valóság többlet-igazságának megmutatása sokszor ártatlan művészi hazugságra készítheti a művészt?

„A művészet, amelyben pontosan a hazugság szentesíti önmagát, amelyben a megtévesztés akarása a jó lelkiismeretet tudhatja maga mellett (...)”¹⁴ Jelzésértékű eltérések ezek az ábrázolásban, amelyeken keresztül a művész a valóság, a néző számára láthatatlan többletére utal, amely az érzékelhető valóság igazságát szolgálja.

Az eddig említett tudatos alkotótevékenység mellett az alkotófolyamat nem tudatos részéről sem szabad megfeledkeznünk, amelyben a művész még inkább eltávolodni látszik a valóságtól, s így a művészet utánzó-jellegének

¹¹ Arisztotelész: *Poétika*. (Ford. Sarkady János) Budapest, Magyar Helikon 1974. XXV.

¹² Uo.

¹³ Sík Sándor: *Esztétika*. Szeged, Universum 1990. 134.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest, Holnap 1996. 185.

lehetőségétől is. Mivel a szent örület, amelyet a művészi én él át, és a tudatos alkotói én céltudatosságának kettőse szükséges a művészi tevékenységhez, – amelyhez így a valóság kétféle érzékelése, „másként-értése”, újrakonstruálása kapcsolódik –, leomlanak a természet-utánzás határai, s elillan „az a leggyászosabb gondolat, hogy a művészet valaminek az utánzata.”¹⁵

Vagyis nem csupán a befogadó számára adott igazsághoz való viszonyulását kell szem előtt tartani, hanem az alkotófolyamat egészében alakuló, változó, létrejövő valóság- és igazságkép állandó mozgását is. Ha ezt a folyamatjelleget elfogadjuk, máris elérkeztünk egy újabb, az alkotó- és befogadó folyamatot egyaránt érintő, igazság-módosító mozzanathoz, az emlékezethez. Mivel: „Az alkotás percében jelen és múlt egymásba olvadnak, de a produktív és formáló tényező nem a jelen, hanem a múlt, nem a percepció, hanem az emlékezés.”¹⁶ A valóság, s az igazság művészi újra-alkotása tehát már az alkotófolyamaton belül, a művész intuitív befogadásában is megjelenik.

Azonban ezek a művészi hazugságok, mind a művész, mind a néző alkotó- és befogadó tevékenységében fontos szerepet kapnak. A festménynek a művészi világ igazságára épülő kifejezésbeli vagy formai hiányossága, vagy éppen többlete a művészi valóság és igazság megnyilvánulása, amely „...kíváncsvá tesz bennünket a műalkotásban megbúvó és a művészi formában csak megsejtett értelem, amely nem feltétlenül része világképünknek, sőt esetenként meg is haladja saját megismerésünk korlátait.”¹⁷

II.

A művészi valóság felépítéséhez a művész sajátos, ihletett állapota adja meg az alapot, amelyet egy különleges más-érzékelés jellemez, amelyben a művész keze „csak egy távoli akarat eszköze”-ként alkot. Vagyis – egy kis fenomenológiai kitekintéssel – Merleau-Ponty alapján, aki maga is a festői különleges szemléletből indult ki: mintha a művész, sajátos észlelése, „totális vagy abszolút látása” révén tenné újra és újra, s mindig más módon láthatóvá a művészi igazság- és valóságtöbbletet.¹⁸ Mivel „(...) a festészetben nincsenek elszigetelt »problémák«, sem igazán ellentétes utak, sem részleges »megol-

¹⁵ Maritain-t idézi Sík Sándor. In. *Esztétika*. Budapest, Universum 1990. 136. (Gauguin)

¹⁶ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In. *Fülep Lajos: A művészet forradalmától a nagy forradalomig II*. Magvető, Budapest 1974. 629.

¹⁷ Belting, Hans: *A művészettörténet vége*. Budapest, Atlantisz 2006. 45.

¹⁸ Illetve Gadamer „játék” és „dialógus” fogalmára gondolhatunk: a mű kérdez, s a befogadó keresi a lehetséges válaszokat, s aztán ő kérdezi a művet, amely „képződményként” habár határt szab a játéknak és a dialógusnak, de e határon belül eltérő újraalkotásnak ad lehetőséget.

dások«, (...) sem visszatérés nélküli választások. Soha nincs kizárva, hogy a festő újra elővegyen egy jelképet, amit már félretett, természetesen úgy, hogy másképp szólaltatja meg.”¹⁹

A festőművész tehát kivételes helyzetben van művészi tevékenysége során; nem kell igazolnia vagy megértenie művészi valóságának, sőt műalkotásának igazságát sem, hiszen „A festő az egyetlen, akinek joga van a dolgokat anélkül szemlélni, hogy az ítélkezés kényszere nehezedne rá. (...) a néma Lét maga nyilvánítja ki a saját jelentését.”²⁰ A festő tehát a „vad észlelés” által alkot, „ami önmagában nem tartalmaz semmiféle kifejezési módot és mégis előhívja, kikényszeríti a kifejezési formákat, és minden egyes festőben megújítja a kifejezésre tett erőfeszítést.”²¹ Egy sajátos nézőpontból szemlélhet, mivel két – alkotói és befogadói – nézőpont összeegyeztetésével juthat el a kész műig, ami kivételesen nehéz helyzet elé állítja, de „(...) ha csak egyetlen ilyen »nézőpont« létezne, akkor a művészi valóság csupán a világ mindennapi valóságában akadályozott és csökevényes lényegének beteljesülése volna.”²² S a művész e különleges nézőpontja – később pedig ennek megszűnése, illetve megváltozása – miatt keveredik a művészi és alkotói nézőpont, ami olykor tovább mélyíti a művészi és „hétköznapi” valóság és igazság közti szakadékot, amelynek feltöltéséhez művészi hazugságok szükségesek.

Gulácsy szerint, aki kizárólag a számára létező és valóságos világot teremtett meg, a művészi hazugságok szép és szent hazugságok, „(...) nemes, nagy álmok, melyek a valóság, az élet értelmét teszik.(...) Valóságnak kiterői.”²³ Persze ez továbbra sem jelent egyenlőségjelet művészet és szándékos megtévesztés között, a művészetnek a művészi többlet kifejezésének lehetősége szerves része, de nem azonos vele. A művészi hazugság nem önkényes, öncélú félrevezetés, hanem „érdek nélküli.”

A festő „dönti el” intuíciónál vagy tudatosan, művészi lelkiismeretére hallgatva, mennyire ragaszkodik a művészi valóságban létező látomásához, ihletett belső képéhez, hogy ezzel az igazságot felfedje, s az alkotófolyamata ihletett szakaszának végén megjelenő előzetes műben megjelenhessen. Véleményem szerint, az alkotó-művész az ihletett állapotot követő tudatos alkotói szakaszban kétféleképpen reagálhat az előzetes műben megnyilvánuló művészi

¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *A szem és a szellem*. In: *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. (Szerk. Bacsó Béla) Budapest, Kijarat 1997. 76.

²⁰ Uo. 54. és 75.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice: *A látható és a láthatatlan*. Budapest, L' Harmattan 2007. 191.

²² Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Budapest, Magvető 1975. 95.

²³ Gulácsy Lajos: *Tűnődés*. Egyetemi Lapok, 1909. X. 28. In: Gulácsy Lajos: *A virágünnep vége*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó 1989. 48.

többletre: vagy elfogadja mint „amely az igazság megértésére tanít”²⁴ s azzal együtt fejezi be alkotását; ekkor ez valóban olyan szemlélet, „amelyben az öntudatlan tevékenység mintegy keresztültör a tudatos tevékenységen, egészen e kettő tökéletes azonosságáig.”²⁵ Vagy észreveszi az eltérést, s azt kiküszöbölendő javít rajta bizonyos mértékben, amivel a látottnak azt a formáját teremti meg, amely könnyebben el-és befogadható. De még ekkor is: „Az alkotó által létrehozott és a befogadó által élvezett mű nem »ugyanaz« (...).”²⁶ Ez a megállapítás általánosan helyesnek tekinthető, mivel két tudat befogadó tevékenységéről van szó, ami nem eshet egybe.

Vannak azonban kivételes esetek, például a bibliai témájú képek kifejezési módjától függetlenül kell a hazugságot feltételeznünk, mi több a téma igényli a művészi többletet. Természetesen különbség mutatkozik a kifejezési és ábrázolási módokban, ennek megfelelően lehet érthetőbb, és kevésbé egyértelmű festményekkel is találkozni, de a művészi valóság említett igazság-vagy valóságtöbblete ilyenkor a végletekig kimeríthetőnek tűnik.²⁷

De ismét hangsúlyozom, hogy a művészi valóság mindig a művész, itt a festő sajátja, a művész valóság s annak igazsága, kizárólag számára elérhető valóság, amelyben „(...) a művész inkább azt akarja látni, amit lefest, és nem azt akarja lefesteni, amit lát.”²⁸ Tehát, mivel az előzetes mű kész művé válásának alkotói folyamatában sem kizárólag a tudatos alkotói én vesz részt, a változtatás nem egyenlő a valóságnak való megfeleléssel, függetlenül a festmény témájától, mondanivalójától. Az alkotófolyamat során működő, és végig jelen lévő művészi és alkotói tudatrész feladatmegosztása tehát azt jelenti, hogy hol az egyik, hol a másik rész tölti be a domináns szerepet, ezért még a portréfestészetben sem feltételezhető az alkotói tudatrész kizárólagossága, hiszen:

„A művész kénytelen a legmesszebbmenően ragaszkodni ahhoz, amit maga előtt lát, (...) ugyanakkor kénytelen szabadon bánni a modell adataival, hogy belső vízióját ábrázolhassa, különben műve nem lesz *mű*, legfeljebb mesterség”²⁹

S mivel nem lehetséges rajzolni, s a modellt nézni egyszerre, a művész kivételes emlékezetére kénytelen hagyatkozni, amelynek köszönhetően „a figura nem veszít elevenségéből, (...) hanem még elevenebb és világosabbá

²⁴ Sík Csaba: *Picasso*. Budapest, Helikon 1985. 30.

²⁵ Schelling, F. W. J.: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Budapest, Gondolat 1983. 385.

²⁶ Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Budapest, Magvető 1975. 373.

²⁷ Például Bosch és Rubens *Utolsó ítélet* című alkotását lehetne említeni.

²⁸ Gombrich, Ernst Hans: *Művészet és illúzió*. Budapest, Gondolat 1972. 85.

²⁹ Sík Sándor: *Esztétika*. Szeged, Univesum 1990. 384.

válík, mint a valóság, úgyhogy, ha jól akarja látni, be kell hunynia a szemét.”³⁰ Vagyis a portré sem csupán egy arc pontos visszatükrözése a vásznon, ennél jóval többről van szó. A fenti sorok alapján belátható, hogy a festő által ábrázolt arc nem lehet azonos sem a modell 'igazi', sem pedig önnön arcáról megalakított szubjektív belső képével. A portré nem a modellé többé, vagy csupán részben az, a kész műben a festő által látott valóság-többség nyilvánul meg.³¹

III.

A festőművészek közül, a már említett Gulácsy mellett többen is írtak a hazugság vagy illúzió művészi világukkal való összefonódásáról. Kandinszkij a valóság egy pillanatát próbálta elkapni és kifejezni a színek-érzelmek kombinációjával,³² Dalí elismerte, hogy nem minden esetben érti műveit, de ez nem jelenti azt, hogy nincs is értelmük. Ő maga írta: „Hét- és nyolcéves korom között az álom és a mítosz bűvöletében éltem. Később már nem tudtam különválasztani a valóságot a képzeletbelitől.”³³ Tudta, hogy létezik az a valóság, amelyben értelme van képeinek, amelyben a mű igazsága valódi. Mindkét művész a művészi valóság igazságtöbbségére támaszkodva jutott közelebb a céljához.

Valamint Cézanne sem tagadta, hogy festményei nem a valóságot ábrázolják, hanem a valóságnak a szemén átszűrődő részletét. „Cézanne felfedezte, hogy a *megismert* valóság nem egyezik meg a *látott* valósággal. A látásadatok lehetővé tették számára, hogy azt kövesse, amit *valóban* látott, s azt fesse le, *ahogyan* azt látta.”³⁴ Klee hasonló gondolatot fogalmazott meg alkotói vallomásaiban: „Most nyilvánvalóvá válik a látható dolgok relativitása és eközben kifejezésre jut a hit, hogy a látható a világegészhez vetve csak elszigetelt példa és hogy más igazságok vannak látens többségben”³⁵

³⁰ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In. *Fülep Lajos: A művészet forradalmától a nagy forradalomig II*. Magvető, Budapest 1974. 614.

³¹ „Az író leír egy alakot, ahogy a festő portrét fest: egy szót sem kell hozzátennie a valóhoz, és az alak mégis más lesz, és több mint a valóság. Ki meri mondani, hogy egy Raffaello-arckép pusztán a reprodukív fantázia műve?” In. Babits Mihály: *Esszék, tanulmányok. II. A hazugságok paradicsoma*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó 1978. 325.

³² A színek pszichológiai hatásával foglalkozott, egyfajta szín-jelentés szótárat alkotott meg.

³³ Dalí, Salvador: *Dalí titkos élete*. Budapest, Cartaphilus 2006. 48.

³⁴ Boehm, Gottfried: *Válogatott művészeti írások*. (Ford. Csobó Péter et al.) Budapest, Kijárat 2005. 18.

³⁵ Klee, Paul: *Alkotói vallomás*. (Ford. Tillmann J.A.) <http://www.c3.hu/~tillmann/forditasok/Klee/Alkot.html> letöltve: 2012.12.13.

A fenti gondolatok összecsengnek azzal a elmélet, miszerint a festő bizonyos értelemben a hazugság által az igazság megmutatására törekszik. A művészi igazság kifejezésének szándéka lehet az egyik legfontosabb mozgatóerő, amelynek engedve a festő számára a művészi többlet az igazságot felszínre segítő eszközként jelenik meg. A művészi valóság egy-egy pillanatképét megragadva alkot a festő, azonban az első kép egyre távolodik tőle az alkotófolyamat során, ezért az eredeti kép kifejezése sohasem érhető el számára. A művész ezt az első látomását húzza be művészi valóságába, ahol igyekszik a lehető legpontosabb kifejezését létrehozni, amely végül különböző a valóságtól, de a művészi valóságban addig megjelenő többi képpel sem egyezik.³⁶ A művészi valóság igazsága tehát egy, a művészi hazugságban láttatott igazság lenne?

De hogyan reagál a befogadó a művészi többletre? Először néhány szó a tudatos alkotói szakasszal együtt megjelenő alkotó-művész befogadói tevékenységről. A most már reflektáló-befogadó alkotó, alkotói tevékenységének tudatossága ellenére sem törekszik a valóság utánzására. A már említett előzetes vagy pre-művel áll szemben, amelynek valóságában művészi önmagának igazságát feltételezi. Ezért a lehető legkisebb változtatásra törekszik, épp csak annyira nyúl bele a pre-mű valóságába, hogy megszüntesse az esetleges ellentmondásokat, mivel „(...) a művészet nem a ténybeli igazságra, hanem az ellentmondásnélküliségre törekszik.”³⁷ Az ellentmondásnélküliség vagy az összkép, a kiváltott érzés tehát meghatározó szerepet játszik az alkotó és a befogadói folyamatban egyaránt. Annak az érzetnek a megteremtése, hogy a néző részévé válhat, vagy saját valóságába húzhatja a festmény valóságát, hogy olyasmit is észrevegyen a festmény által, amit addig nem vett észre, pedig „figyelemre érdemesek.”

Van Gogh épp erről ír egyik levelében, arra törekszik, hogy megmutassa a néző számára addig talán láthatatlan dolgokat, bevigye az igazibb valóságot a néző valóságába: „A legnagyobb vágyam az, hogy megtanuljak olyan pontatlanságokat, a valóság olyan megváltoztatását, amely, ha úgy akarják, hazugság lehet. Nos igen, de igazabb, mint a szó szerinti valóság.”³⁸

Az alkotó-művészi és naiv befogadói tevékenység között azonban felfedezhetők közös pontok – a művészetpszichológiát is érintve –, például „az elvárás és a látvány konfliktusa”, amely a korábban már említett művészi igazság-, vagy valóságtöbbletnek befogadó által hiányként való érzékelésének felelhet

³⁶ Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In. Uő.: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig II*. Magvető, Budapest 1974. 616.

³⁷ Pauler Ákos: *Művészetfilozófiai írások*. Szentendre, Kairosz 2002. 257.

³⁸ Van Gogh, Vincent: *Válogatott levelek*. (Vál., Ford. Dávid Katalin) Budapest, Háttér 1996. 63. és 114.

meg.³⁹ Mérei szerint: „A kép valamelyik eleme kialakult sztereotípiát idéz fel, s a személy ehhez mint elváráshoz viszonyítja a képet. Az elvárás ritkán valósul meg hiánytalanul (...). Ilyenkor a kép láttára a személy megéli mind a mintát, mind az elvárást, s a különbség hiányérzésként, az egybe nem csengetés feszültségeként jelenhet meg az élménymezőben.”⁴⁰

Az alkotó-művész és a naiv befogadó számára természetesen mást vált ki a tapasztalt feszültség, mivel egyik esetben a pre-műről, másik esetben a már kész műről van szó, vagyis az ellentmondás feloldására irányuló alkotó tevékenység sem irányában, sem módjában, sem pedig minőségében nem felelhet meg egymásnak. Az alkotó-művésszel szemben a naiv néző a kész mű befogadásakor feltételezi, hogy az ábrázolás a festő tapasztalatait, benyomásait, érzéseit tükrözi. Így a néző megértése a művészi többlet életre keltője, mivel: „Megvan bennünk tehát a tendencia, hogy inkább a jelentést keressük, s nem a világ tényleges képét.”⁴¹ Úgy gondolom, hogy még az ellentmondást tartalmazó festmények esetében is igaz lehet, hogy a jelentés áthidalja az ellentmondásokat. A néző saját valóságába helyezve, más igazságot szán neki. Vagyis ebben az esetben a művészi hazugság egy saját igazságot megalapozó egyéni valóság eleme, mert „(...) az igazság, amit érzékeinkkel kerestünk, nem a statikus, örök platóni igazság, hanem az alakulóban lévő, velünk kölcsönhatásban álló szituáció helyes felmérése.”⁴²

A festő művével szimbólumot teremtet, jelet alkot, amelynek olykor az egykori művészi én a jelölete. A festő változtat, újít, másít, hogy igazságát kifejezze, ami számára talán egyet jelent a művészi szabadsággal, avagy a művészi valóság igazságtöbbletének megnyilvánulásával.⁴³ A festő tehát látomásának kifejezése érdekében tér el az igazságtól. De vajon megkülönböztetés alapjává

³⁹ „A szem látja a világot, és azt, ami a világból hiányzik, hogy festmény legyen; és ami a festményből hiányzik, hogy önmaga legyen; és látja a palettán a színt, melyre a festmény vár; és ha már készen van, látja a festményt, amely felel ezekre a hiányokra.” In. Merleau-Ponty, M.: *A szem és a szellem*. 1997. 54.

⁴⁰ Mérei Ferenc: *Az ízlésélmény elemzése*. In. Farkas-Gyebnár: *Vizuális művészetek pszichológiája*. 2. kiad. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó 1998. 238.

⁴¹ Gregory, R.L. & Gombrich, E.H.: *Illúzió a természetben és a művészetben*. Budapest, Gondolat 1982. 208.

⁴² Uo. 223.

⁴³ Néhány érdekes példa: a 2007-es születésű Aelita Andre nevű festő – műveit Picassóhoz és Kandinszkijhoz hasonlítják –, valamint két vak festőművész, Keith Salmon és Lisa Fittipaldi. A művészi világ pillanatképeivel állunk szemben, s igaz eltérő okokból, de mindegyik esetben a művészi én hangsúlyosabb jelenlétét fedezhetjük fel a képekben. Habár Fittipaldi fotografikus memóriával rendelkezik, tehát a valóság egy adott pillanatának pontos mását festi meg, azonban a festői munkásságát látásának elvesztése után, technikai képzés nélkül kezdte el, ezért művészi énje dominálhat festményei megalkotásában. Az általa látott képek a művészi valóságába helyeződtek át tudatos vagy tudattalan emlékekként.

lehetne-e tenni a művészi többlet-igazság alkalmazásának mértékét? Rembrandt *Dr. Nicolaes Tulp anatómiája* vagy Marc Ryden *A születés* című festményét nehezebb valóságként elfogadni?⁴⁴ Vagy felismerés szempontjából Matisse – aki képtelen volt „szolgai módon másolni a természetet” – „ollóval rajzolt” *A csiga* című alkotása nagyobb kihívás, mint például Franz Marc *Madarak* című munkája?⁴⁵

Következtetés, asszociáció, fantázia; tudatosan vagy tudattalanul más-igazságot teremthetnek, ami minden befogadó esetében különböző, mivel: „...esztétikai szempontból a világ adott, de csak abból a szempontból, ahogyan létrehozták.» De az adottság esztétikai létének sajátossága éppen az, hogy (...) nem bír kierőszakolható erővel a recepcióban.”⁴⁶ És persze az sem mindegy, mire irányul a befogadói szándék: a művész vagy a mű megértésére.

ZÁRÓ GONDOLATOK

Valóság és művészi valóság kettősenek, egymáshoz való viszonyának, egymásra gyakorolt hatásának vizsgálata valóban izgalmas téma, és legalább annyira nehéz kérdéseket generál. Számos aspektus merül fel, amely mind több problémát vet fel, már az alapfogalmak meghatározásánál is nehézségekbe ütközhetünk. S a nézőpontok között sem könnyű „igazságot tenni”, de talán azt óvatosan bár, de kijelenthetem, hogy mindig számolni kell a művészi hazugsággal, amennyiben a hazugságot „nem morális értelemben” fogjuk fel. Hanem például „másképp látásként”, amely mind az alkotó-művész, mind a befogadó oldaláról akár szélsőséges formában is megjelenhet.

Létezik-e az érzékelhető valóságon túl, vagy a mögött húzódó objektív valóság? S ha igen, a művész ihletett állapotában közelebb kerülhet-e ehhez az objektív valósághoz, amely alapján (egyfajta intuitív visszatükröződésként) művészi valóságát létrehozza?

Erre a kérdésre Debussy, ha nem is filozófiai, de mindenképp frappáns válaszát idézem: „Az ember önmagát festi meg a műveiben, ez igaz, de önmagának csak egy részét. (...) Nem fejezi ki az embert, aki létrehozta, sem az életet, úgy ahogy van.”⁴⁷

⁴⁴ Ryden egyik interjújából: „Some of my imagery comes from something specific, some of it is more subconscious. Some meaning I consciously imbue into my art, some meaning comes from outside my self.” <http://www.artbeatstreet.com/html/markryden.html> letöltve: 2012.03.21.

⁴⁵ Még hosszan sorolhatnám a példákat.

⁴⁶ Bacsó Béla: *A Fichte Az erkölcsstan rendszere* című művéből idéz (1976. 462.). In. Bacsó Béla: *A megértés művészete - a művészet megértése*. Budapest, Magvető 1989. 13.

⁴⁷ *A művészet a legszebb hazugság Claude Debussy interjúiból* (2) (Vál., Ford. Fazekas Gergely) R. de C. interjúja *New York Times* (New York), 1910. június 26. http://www.muzykalendariu.hu/muzyka/index.php?area=article&id_article=13 68 letöltve: 2013.02.20.

MANÓK, VAGY EGYSEJTŰEK? FIKCIONALITÁS ÉS MIKROSZKOPIKUS KÉP KAPCSOLATA A 19. SZÁZADBAN

VÁRALJAI ANNA

Művészettörténésként egy századforduló környékén alkotó, kevésbé ismert művész, Mokry-Mészáros Dezső¹ (1881, Sajóecseg – 1970, Miskolc) mikroszkopikus látványon alapuló munkáival foglalkozom.

¹ Mokry-Mészáros Dezső életrajza: Az elemi iskolát művelt református tanító apja keze alatt végezte. Cseregyerekként a Szepességbe került. Gimnáziumi tanulmányait Miskolcon, a Református Gimnáziumban kezdte el tizenkét évesen, majd 1901-ben Nagyrőcén érettségizett. A Magyar-Óváron, 1903-ban kelt leckeönyvében (HOM, Művészettörténeti Adattár) olvasható bejegyzés szerint egy évig a debreceni gazdasági tanintézetben is tanult. 1903-tól a Magyar-Óvári Királyi Gazdasági Akadémia hallgatója, itt szerez oklevelet 1905-ben. Élettörténetében feljegyzi (Mokry-Mészáros Dezső: *Életem*. Kézirat, HOM. Helytörténeti Adattár, ltsz.: 74.207.1.5.) hogy ezt követően egy évig Muhi pusztán dolgozott gazdatisztként. 1907-ben Budapestre költözik, és naplója tanúsága szerint a Gazdák Biztosító Szövetkezeténél jégkárbecslői állást kap. A fővárosban ismerkedik meg a művészettel (*Mokry-Mészáros Dezső naplója*, kézirat, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Művészettörténeti Intézete, Adattár, MDK-C-I-39). 1908-ban Olaszországba utazott, és végül Capri szigetén állapodott meg: festett, dolgozott. 1910-ben 31 művével csoportos kiállításon vesz részt Budapesten, a Művészházban (l. Zwickl András szerk.: *A Művészház 1909–1914*. Modern kiállítások Budapesten. Kiállítási katalógus, Magyar Nemzeti Galéria, 2009). Összebarátkozott Gulácsy Lajossal, s utóbbi rábeszélésére 1912-ben Párizsba ment, ahol a festő ajánlásával a Galerie Aschnurrben és a Galerie Sagot-ban bemutatkozhatott festményeivel. (Erre utal: *Mokry-Mészáros Dezső naplója* i. m.) Ezután Spanyolország következett, de kalandos élete során – zoológiai és régészeti expedíciók tagjaként – bejárta Oroszországot, Törökországot, Egyiptomot, Indiát, Ceylont. Az első világháború idején katona volt, majd Budapestre költözött. Kapcsolatba került a Spirituális Művészek és a Magyar Képzőművészek csoportjával, és kiállításaikon rendszeresen szerepelt műveivel (l.: Spirituális Művészek Szövetségének kiállítási katalógusai 1–7, Budapest, Nemzeti Szalon [később Nemzeti Művészeti Szalon néven] 1924 októbertől 1944 áprilisig, és a Magyar Képzőművészek kiállításának katalógusai 1–3, Nemzeti Szalon, 1934 március, 1937, 1941). 1948-ban visszatelepült Miskolcra, és az olaj- és temperafestészeten kívül korongozással is foglalkozott. Az 1950-es években megromlott a látása, szembetegsége miatt visszavonult a művészettől, bár még a '60-as években is állított ki. 1978-ban Kecskeméten és Miskolcon, 1981-ben ismét a Herman Ottó Múzeumban rendeztek neki emlékkiállítást. A művész hagyatékának nagy része a miskolci Herman Ottó Múzeumba és a kecskeméti Naiv Művészek Múzeumába került, korai munkái közül saját feljegyzései szerint mintegy 180 db külföldi magángyűjtők tulajdonában van. A magángyűjtők névsorát a HOM Művészettörténeti Adattárban található jegyzetfüzete közli (*Mokry-Mészáros Dezső Jegyzetfüzete 1936–1938*. Kézirat, HOM. Művészettörténeti Adattár).

Irodalom: Dobrik István: *Mokry Mészáros Dezső* (1881–1970). (Borsodi Kismonográfiai 18.) Herman Ottó Múzeum (HOM), Miskolc 1985. 11.

Amikor felismertem, hogy Mokry képei, melyek elsőre szürreálisnak tűnnek, valójában egy láthatatlan, mikroszkopikus világ hihetetlen tájai, szépséges, korábban sosem látott alakzatai, nem tartottam meglepő észrevételnek, hiszen rögtön számtalan más példa jutott eszembe, amikor új tudományos felfedezések, technikai eszközök, egyáltalán, a tudomány hatott a képzőművészetre.² Ott van például a camera obscura³, Leonardo tökéletes anatómiai tanulmányai hátterében meghúzódó, akkoriban illegálisnak számító boncolásokon való részvétele, aztán később a fototechnika⁴, az impresszionisták fénytani, optikai kísérletei. Mindezen túlmenően nem csak a tudományos felfedezések hatottak a művészetre, hanem a tudományos kutatás technikáját is gyakorta felhasználták a művészek. A festők a quattrocento óta alkalmazták a matematika elveit a képek strukturálása és egységesítése érdekében, Raffaello a kép minél harmonikusabbá, dinamikusabbá tételét kutatta, Clement Greenberg⁵ szerint pedig az avant-garde művészet kanti értelemben kritikai művészet volt, hiszen lényege szerint saját létmódjának kutatásával volt elfoglalva. Lényegében a művészeti akadémiák működése éppen ezt a szisztematikusan átadható tudást garantálta, s egyúttal a művészet tudományos voltának demonstrációi voltak.

Mindezek a tények számunkra maguktól értetődőek, s boncolgatásuk, vagy további példák felsorolása nyilvánvalóan hasznos lenne, ámde különösebb újdonsággal nem kecsegtetne. Figyelembe véve, hogy a tudomány mindig is milyen nagy hatással volt a művészetre, érdekesebb lenne azon elgondolkozni, vajon fordított helyzetben, vagyis, ha a tudományos eredményeket vizsgáljuk meg a művészi hatások szemszögéből, akkor is ilyen nagy-e az átfedés? Előadásomban néhány reprezentatív példa bemutatásával a tudományos reprezentációk rendszerébe ágyazott rejtett vagy explicit művészi hatá-

² Tudomány és művészet kapcsolatával foglalkozik pl.: Hornyik Sándor: *Avantgárd tudomány? A modern természettudományos világkép recepciója Gyarmathy Tihamér, Csiky Tibor és Erdély Miklós munkásságában.* (Művészettörténeti Füzetek 30.) Akadémiai Kiadó, Budapest 2008. Továbbá l.d. még: Horst Bredekamp – Franziska Brons: *A fotográfia mint tudományos médium. A művészettörténet, a biológia és az illusztráció nyomorúsága.* In. Nagy Edina szerk.: *A kép a médiaművészet korában.* L'Harmattan, Budapest 2005. 147–166.

³ A camera obscura vizuális kultúrára gyakorolt hatásairól: Jonathan Crary: *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the 19th Century.* MIT Press, Cambridge 1991., magyarul: Jonathan Crary: *A megfigyelő módszerei. Látás és modernitás a 19. században.* Osiris, Budapest 1999. Crary könyvének magyar-országi recepciójához lásd: Berecz Ágnes: *Tágra nyílt szemek. Buksz 2000.* 3. 247–251.

⁴ A fototechnika megjelenésének képzőművészetre gyakorolt hatásáról, valamint Mokry-Mészáros Dezső munkáiról lásd bővebben: Váraljai Anna: *Górcsői alakzatok – Mokry-Mészáros Dezső mikroszkopikus látványra építő munkáiról.* Művészettörténeti Értesítő 62. (1.) 83–98. o.

⁵ Clement Greenberg, *Art and Culture: Critical Essays*, Boston, Beacon Press 1961. 6.

sokra szeretnék rávilágítani, illetve a tudományosként tételezett illusztrációkra, mint – Donna Haraway⁶ szavaival élve – „világformáló fikciókra.”

A tudományos megismerés és annak reprezentációs gyakorlata nehezen választható le az adott kor társadalmi-kulturális elgondolásairól. Haraway radikális megfogalmazása szerint a természet konstruált, és nem felfedezett, ennek tudatában a semleges tudomány álláspontja fikció, a mindent tudó/látó nézőpont igényével való fellépés pedig cseppet sem az objektivitás garanciája. Norman Bryson⁷ művészettörténetre alkalmazott felfogásában az ilyen objektivitás garanciájával fellépő nézőpont önmagát szűznemzéssel hozza létre úgy, hogy közben a testet egyetlen pontra redukálja, így a látást elvont, transzcendens működésként állítja be. A természet jelenségeinek alapját képező rendre és egyszerűsége fogékony ösztönös megérezés azonban éppoly fontos tulajdonsága az alkotó tudósnak, mint az alkotó művészeknek⁸. Fel-tételezésem szerint nincsen kép, legyen bár fotó, mikrofotó vagy rajz, amely puszta leképezés volna, hanem mindig hordoz magában egy konstruktív elemet, amely magának a képnek a szférájából adódik. Ennek oka, hogy a képek sosem pusztán a vizualizálandó tárgyra reagálnak, hanem tartalmazzák keletkezésük történetét is.

Elképzelésem alátámasztására egy olyan területet vizsgállok meg most alaposabban, anélkül, hogy direkt a vizuális kultúra, vagy interdiszciplinaritás területeire kívánnék zarándokolni, mely izgalmas, új médium a 19. században, mégpedig a mikrokép. A mikrofotográfia azért lehet alkalmas terület a tudományosságban felbukkanó művészi hatások szemügyre vételére, mert a mikroszkópba tekintő kutató alapvetően kaotikus, absztrakt alakzatokba rendeződő látvánnyal szembesül, melyet a papírra rajzolás során sok esetben megváltoztat az intuíció, a képzelet.⁹ A mikrofotográfia a fototechnika tudományos célra használt legkorábbi fajtája. Az első mikrofotókkal illusztrált kötet 1845-ben jelent meg.¹⁰ Ekkoriban a szöveti mikrostruktúráknak még csak felszínes karaktereit tudták megkülönböztetni, a képek ezért nem lehet-

⁶ Haraway, Donna: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, In. *Simians, Cyborgs, and Women: The reinvention of Nature*, Routledge, N.Y. 1991. 189.

⁷ Bryson, Norman: *The Gaze and the Glance. The Logic of the Gaze*, Yale University Press, New Haven 1983. 87-131.

⁸ L.d. p.l. Ernst Haeckel mikroszkopikus képeinek Mattis Teutschra és a Der Blaue Reiterre gyakorolt hatásáról: Bajkay Éva– Kishonty Zsolt szerk.: *Mattis Teutsch és a Der Blaue Reiter. Kiállítási katalógus*, Magyar Nemzeti Galéria (2001. március 14. – június 24.). MissionArt, Budapest 2001.

⁹ Erről bővebben lásd: Ursula Siebold-Bultmann: *Monster in the Soup: the microscope and Victorian fantasy*, *Interdisciplinary Science Reviews* 25. 2000. no. 3, 211–219.

¹⁰ *Donné, Alfred; Foucault, Léon: Cours de microscopie complémentaire des études médicales, exécuté d'après nature au microscope-daguerréotype*. Paris, Ballière 1845.

tek a mikrovilág hiteles megmutatkozásai. Nagy volt tehát a csábítás, hogy a megfigyelői szubjektum kompenzálja a technikai tökéletlenségeket, s így bizony gyakran előfordult, hogy a mikroképeket meghamisították. Az 1860-as évektől kezdve a mikroszkopikus képekkel illusztrált kötetek bevezető szövegeiben már egyre nagyobb számmal szerepeltek olyan leírások, melyekben az anatómusok a képek megfigyelői szubjektum által való „fertőzőtségeről” panaszkodtak.¹¹ Egyszerűen csak belerajzoltak a mikroképbe, ha az éppen elegendőnek bizonyult, durvább esetben azonban akár többszörösére nagyított vízcseppek képét is közölhették baktériumok helyett. Robert Koch esetében jónéhány ilyen fotóról tudunk.¹² Koch nem tekintette a fotográfiát a tárgy teljes értékű helyettesítőjének, hanem a fotográfia révén olyan organizmus birtokába jutott, melyet semmilyen más módon nem tudott volna izolálni.

Egy vízcsepp bemutatása baktériumként hazugság ugyan, viszont az ilyen mikrofotók készítője legalább szándékosan hamisított, pontosabban célja volt azzal, hogy hamisítványt hozzon létre. Azt kívánta elérni, hogy technikai képei megtestesítsék előfeltevéseit, vagyis kauzálisan előállíthatóak, megismételhetők, megbízhatónak tűnők legyenek, s ennek érdekében nem volt szabad meghatározó jellegzetességeket felmutatniuk. Koch tanult rajzoló is volt, és 1876-ban a lépfene kórokozójáról szóló cikkéhez¹³ mikroszkopikus kép alapján előállított saját litográfiát mellékel. Ezen, arra törekedve, hogy az olvasó a lehető leghűbb képet kapja a láncokba rendeződő baktériumról, térbeliséget kölcsönző fénysávokat rajzolt melléjük, rovátkaikat pedig szintén térbelivé görbítette. Íme tehát egy nagy tudós, aki művészi eszközöket alkalmazott tudományos felfedezésének alátámasztására. (Zárójelben jegyzem meg, hogy ugyanezen kötet 1877-es kiadásában már 3 képi tábla helyett 19 volt látható. Az ábrák ekkor már nem pusztán illusztratív célt szolgáltak, hanem a mellérendelt szöveg helyére, a középpontba kerültek.)

Koch nem színezte ábráit, szerinte a szín bepisztította, önkényessé tett volna rajzait. Ő csupán a fény, a perspektíva művészi eszközeit használta. Edgar M. Crookshank¹⁴ tett első ízben kísérletet a mikrofotók színezésére

¹¹ Erről lásd bővebben: Horst Bredekamp – Franziska Brons: *A fotográfia mint tudományos médium. A művészettörténet, a biológia és az illusztráció nyomorúsága.* In: Nagy Edina szerk.: *A kép a médiaművészet korában.* L'Harmattan, Budapest 2005. 147–166.

¹² P.l. Robert Koch: *Die Bekämpfung der Infektionskrankheiten, insbesondere der Kriegsscheuen: rede gehalten zur feier des Stiftungstages der militärärztlichen Bildungs-Anhalten am 2. August 1888/R. Koch.* – berlin: A. Hirschwald, 1888.

¹³ Robert Koch: *Untersuchungen ueber Bakterien V. Die Aetiologie der Milzbrand-Krankheit, begruendend auf die Entwicklungsgeschichte des Bacillus Anthracis.* Beitr. z. Biol. D. Pflanzen 2. 1878. 277–310.

¹⁴ Online: E.M. Crookshank: *Manual of bacteriology*, New York, 1887.

L.n.: https://openlibrary.org/works/OL7291657W/Manual_of_bacteriology

1887-es *A baktériumok fotografálása* című könyvében.¹⁵ Ő jött rá arra, hogy színezés segítségével nem csak hitelesebbé, életszerűbbé teheti metszetképeit, hanem színezéses eljárással a kórokozót szakszerűen izolálhatja környezetüktől.

A művészi eszközöket alkalmazó, tudatosan, ám „nemes szándékkal” hamisító Koch tevékenységénél problémásabb az az eset, amikor a tudós észre sem veszi, hogy hamisít. Koch illusztrációinak egy részét Max Landsberg¹⁶ berlini művész készítette. Texasláz parazitái kísérteties, szürreális képződményeknek hatnak, a rajzoló agresszívvé változtatott szecessziós formákat alkotott az egysejtűekből. Nem tudott ellenállni annak a késztetésnek, amit az érzékelés új tartománya nyújtott számára, s amely több mint tényszerű információ. Új érzéki élményeket fedezett fel, látása új harmóniákkal gazdagodott, és olyan tónusfokozatokkal, amelyek feltárják a természeti formák mélyében rejlő finom erőrendszereket.

A mikroszkópos rajzoláshoz alapvetően nem kellett előtanulmány. Annyira különleges terület volt ez, hogy „technikáját az egyébként jó rajzolónak is teljesen újonnan kellett elsajátítania, ezért kellő türelemmel bárki begyakorolhatta.”¹⁷ A rajzolónak gondos megtekintés után nagyjából fel kellett vázolni a képet, azután be-benézve a mikroszkópba, egymás után berajzolni a részleteket. A nagyítás megítélése végett a rajzolónak célszerű volt a binokuláris módszert alkalmaznia, amikor is bal szemével a mikroszkópba nézett, a jobbal pedig szorosan a mikroszkóp mellé helyezett papírra kellett tekintenie. Ekkor a rajzoló agyában a két látótér kis megerőltetés után fedésbe került, azaz úgy tűnt, mintha a kép a papiroson volna. Ott látszódtak a vonalak, csupán egyszerűen át kellett húzni őket. A rajz ily módon való felvázolása után abba kellett hagyni a két szemmel való rajzolást (nagyon rontotta a szemet és megerőltető agyi munka volt), majd a finomabb részleteket utólag rajzolgatták be. Szellemes szerkezetű rajzolókészülékek is voltak forgalomban, például az Edinger féle vetítő-rajzoló készülék, ez azonban sima, mélység nélküli vetített rajzot képezett, és utómunkákat igényelt. Láthatjuk tehát, hogy egyik módszer sem zárja ki a szubjektív alkotómunkát, tulajdonképpen minden mikroszkopikus rajzolónak szüksége volt némi kreativitásra, művészi tehetségre, miképpen Koch esetében is láthattuk, mennyire jó rajzoló volt.

¹⁵ Erről lásd bővebben: Jennifer Tucker: *Photography as Witness, Detective, and Impostor: Visual Representation in Victorian Science*, 12. fejezet. In: *Victorian Science in Context*, Edited by Bernard Lightman, University of Chicago Press 1997.

¹⁶ Max Landsberg tevékenységéről lásd bővebben: Thieme/Becker: *Allgemeines Lexikon der Bildenden Kunst*. Band XXII. Verlag E.A. Seemann 1928. S. 106

¹⁷ Dr. Valter László: *A mikroszkóp és kezelése*. (Népszerű Természettudományi Könyvtár 11.) Királyi Magyar Természettudományi Társulat, Budapest 1931. 6.

Míg tudományos publikációkban az abszolút hitelesség megőrzése érdekében alakították át, egészítették ki, vagy hamisították meg a mikroszkopikus képet, Svájcban, Németországban, Ausztriában laikus körökben is hamar népszerűvé váltak, és esztétikai tárgyként kezdtek tekinteni rájuk. Ennek okai az olyan, mikrobiológia eredményeit népszerűsíteni, populárisabbá tenni kívánó kezdeményezések, mint például az 1878 és 1893 között készített svájci *Dodel-Port Atlas*.¹⁸ Ez a botanikai sorozat 42 növényteni metszet tábla méretű ábráját tartalmazta, melyek esztétikai szempontból is kiemelkedő értéket képviseltek. A botanikus házaspár művészi kivitelezésű, nagy méretű színes nyomatokkal helyettesítette a természetes mikroszkopikus képet annak érdekében, hogy az a különböző képzettségű diákok számára egyforma módon közérthető, de elsősorban élvezetes legyen. Ebben az esetben az esztétikai élmény volt a cél, a laikus közönség figyelmének felkeltése a tudományos hitelességgel szemben.

A hamburgi egyetem és Zoológiai Múzeum 2007 novemberében olyan kiállításnak adott helyet,¹⁹ melyet teljes egészében a német optikus, Johann Dietrich Möller²⁰ munkásságának szenteltek. Möller vizsgálta először mikroszkópon keresztül a kovamoszatok csodálatosan színes, változatos mintáját, szimmetrikus burkát. Moszatokról (diatómák) készített képei rendkívül gyorsan népszerűvé váltak, és a hamar forgalomba kerülő, szemet gyönyörködtető, művészien elrendezett „diatom-képek”²¹ célja már nem a tudományos igényesség, hanem egy újfajta esztétikai élmény kiaknázása volt.

Möller diatóma-képei és a *Dodel-Port Atlas* népszerűsítő kartonjai már megtették azt a lépést, hogy a mikroszkopikus felvételek művészi értékkel bíró esztétikus tárgyként vonuljanak be a köztudatba. A csúcspontot azonban a jénai természettudósnak, Ernst Hackelnek a *Kunstformen der Natur*²² című albuma jelenti. A látványosan, nagyméretű táblákon szemléltetett mikroszkopikus képek itt már ugyanannyira kívántak esztétikai jelenségek lenni, mint a tudományos megismerés eszközei. A könyvét illusztráló litográfiákon többnyire szimmetrikusan, több nézőpontból is szemügyre véve mutatta be a

¹⁸ Arnold Dodel: *Dodel-Port Atlas*, J.F. Schreiber (drukker), Esslingen, 1878/1893. lelőhely: Technische Universiteit Delft, Kluyver Laboratorium, Delft

¹⁹ Johann Dietrich Möller 1844-1907 - Die Kunst, Diatomeen zu legen, Zoologisches Museum und Botanisches Museum der Universität Hamburg, 2007 november 15 – 2008 április 15. Kurátor: Dr. Helen Kranz.

²⁰ Sabine Weiss und Klaus Möller: J. D. Möller Optische Werke Wedel, 1864-1989. Erfurt 2006.

²¹ Korabeli diatóm képek a fentebb említett hamburgi kiállításon is láthatóak voltak, a wingeni Musée-Lalique pedig diatóm-tálat, ékszereket őriz.

²² Ernst Hackelnek: *Kunstformen der Natur*, Düsseldorf, 1904.

Online: http://caliban.mpiz-koeln.mpg.de/haeckel/kunstformen/Haeckel_Kunstformen.pdf

legkülönbözőbb természeti képződményeket, feltárva külső és belső szerkezetük végtelen változatosságát, s egyben prezentálva saját elméjének, kreativitásának kiapadhatatlan forrását is.

Mennyire hitelesek, mennyire objektívak, mennyire dokumentatívak az eddig felsorolt tudományos illusztrációk, melyek valóságtartalmáról cseppet sem lehetünk meggyőződve? Mennyi művészet „fér bele” a tudományba?

A művészet és a tudomány közti ingadozás, a „bipoláris lelki alkat”, ami Platón írásaiban, Leonardo alakjában, Nietzsche költő-filozófus mivoltában visszaköszön, Freud életművében is megfigyelhető. A mikroszkopikus rajzokkal illusztrált természettudományos publikációkkal egy időben egy új tudományág született, melynek megalkotója Sigmund Freud volt. A pszichoanalízis tudomány és a művészet határmezsgyéjén helyezkedett el, amint maga Freud is részben írónak, részben tudósnek tekinthető. A pozitivisták szemléletű 19-20. század fordulóján, a tudományok egyre specializáltabbá válásával mind nehezebbé vált a reneszánsz jellegű „művész és tudós” identitás fenntartása. Ezzel az anomáliával már Nietzsche is teljes mértékben tisztában volt. „Tételezzük fel – írja – hogy valakiben a képzőművészet vagy a zene szerelme éppen olyan erős, mint a tudományért érzett lelkesedés, és egyikről sem tud lemondani, mert úgy érzi, hogy akkor a másik is károsodást szenvedne. Nem marad más hátra, minthogy önmagából hozza létre a kultúra olyan óriási épületét, amelyben mindkét hatalom – művészet és tudomány – jól lehet távol egymástól, összefér, közöttük a közbeeső békülékeny közvetítő hatalmakkal, amelyek készen állnak szükség esetén a két szélsőség közötti nézeteltérés azonnali elsímítására.”²³

Freud következő, Leonardo Da Vinciről írt sorait önjellemzésként is olvashatjuk: „Fejlődése során a kutató sohasem engedte teljesen szabadon a művészt – sőt időnként súlyosan gátolta, legvégül talán el is nyomta.”²⁴

A megismerés lényegéhez tartozott ekkoriban a „másikban való önelveszés” romantikus élménye, ami a pszichoanalízis nyelvén szólva az alkotás inspirációs szakaszát jelentette.²⁵ Ilyenkor megszűnt a határ a szubjektum és az objektum közt, Jung szavaival élve egyfajta „misztikus participáció” jött létre.

A felfedezők, művészek és kutatók pszichoanalízise a szakemberek szerint egyértelműen mutatja, hogy az inspirációban a magasabb mentális működések és a tudattalan vágyak szorosan összekapcsolódnak egymással. Freud

²³ Friedrich Nietzsche: *A vándor és árnyéka*, Budapest, Göncöl 1990.

²⁴ Sigmund Freud: *Leonardo da Vinci*, In: *Művészeti írások / Sigmund Freud*, (Ford. Bókay Antal, Szerk. Erős Ferenc, Argejő Éva) Budapest 2001., 3. fejezet.

²⁵ I.d. erről bővebben: Kőváry Zoltán: *Az ösztönszublímációtól a self-egyensúlyig – A kreativitás és a művészi alkotófolyamat pszichoanalitikus megközelítései és vizsgálata a kortárs pszichobiográfiai elképzelések alapján*. Online: http://pszichologia.pte.hu/files/tiny_mce/doktori/D-2011-Kovary%20Zoltan.pdf

megállapította, hogy az inspiráció forrásai lehetnek teljes mértékben belső jellegűek, de erejük és aktuális én-idegenségük mértéke akkora is lehet, hogy az átélő külső eredetűnek véli őket; például, ha a mikroszkopikus metszet rajzolója éhes, könnyedén láthat valamiféle nagydarab hússzeletet a mikroszkopikus képletbe.²⁶ Ha rémálmok gyötrik éjszakánként, vagy éppen hatottak rá a viktoriánus kor manókról, varázslatos lényekről szóló írásai, a mikroszkopikus lény észrevétlenül gonosz, sapkás manó alakját ölti magára. Ha a kutató vizuális kultúráját meghatározzák a szecessziós formajegyek, könnyen lehet, hogy képletei maguk is szecessziós ornamenssé válnak.

Az alkotás, tudós munka megvalósulásában mindenképp szerepet kap a közönség feltételezett vagy valós jelenléte és a vele való kommunikáció is, amint azt Koch esetében, vagy a direkt célközönségnek szánt Dudel-Port Atlasz esetében láthattuk. Végeredményben egy izgalmas kérdés fogalmazódott meg bennem: vajon ma milyen vizuális tapasztalatok irányítják tudósaink munkáját?

²⁶ Erről bővebben: Ursula Siebold-Bultmann: *Monster in the Soup: the microscope and Victorian fantasy*. *Interdisciplinary Science Reviews* 25. 2000. no. 3, 211–219.

HAZUGSÁG ÉS IGAZSÁG MEGKÖZELÍTÉSÉNEK PÁRHUZAMAI A BÉCSI KÖR FILOZÓFIÁJÁBAN ÉS LE CORBUSIER ÉPÍTÉSZETI GONDOLKODÁSÁBAN

JÁSZ BORBÁLA

„Láthatjuk, ahogy a tudományos világkép szelleme növekvő mértékben behatol az építészet és oktatás személyes és publikus életébe, és mindez hogyan segít felépíteni racionális alapelvek szerint a gazdasági és szociális életet. A tudományos világnézet az életet szolgálja, ami befogadja azt.”

Rudolf Carnap: *Wissenschaftliche Weltauffassung*, 1929.

Az I. világháború után, az 1920-as évek Európájában a gondolkodás egészére hatást gyakorló, közös szellemi, tudományos világkép körvonalazódott. A korabeli építészet és a filozófia között e közös gyökerek miatt több ponton is felmerülhet hasonlóság. Ebből a korszakos világkép-szemléletből bontakozott ki az a jobbító küldetéssel rendelkező mozgalmi jelleg, ami miatt egyes művek közös dramaturgiával rendelkeznek. Az effajta célok kifejezésének jellegzetes műfaja a manifesztum, azaz a kiáltvány. A manifesztumok között tartjuk számon Le Corbusier *Új építészet felé*¹ és Rudolf Carnap *Wissenschaftliche Weltauffassung*² című művét, melyek a társadalom problémáira reagáltak és orvosolni kívánták azt.

Metaelméletek kérdésfeltevéssel jutunk el a módszertan és igazolás problémájához, a jó és a rossz fogalmának értelmezéséhez. A hazugság kérdése ebben a kontextusban merül fel, méghozzá a közös keretet alkotó morális dimenzió és a természettudományok, valamint laboratóriumi vizsgálatok módszerén alapuló igazolási igény miatt. A filozófiában a metafizikával, az építészetben pedig a stílusokkal való értékjellegű szembenállásában artikulálódik a hazugság problematikája. A megoldás mind a filozófia, mind az építészet tekintetében egy egységes nyelv megalkotása lesz az eddigi nyelvfogalom megtisztításával és az igazolhatóság kritériumának való megfeleléssel.

A modern építészet esetében a korban az igazolás módszere szerint többféle tudományos felfogásról beszélhetünk. Az egyik irányzat a nagy hatású

¹ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981.

² Carnap, Rudolf: *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreist*. Artur Wolf Verlag, Wien 1929. <http://neurath.umcs.lublin.pl/manifest.pdf> (utolsó megtekintés: 2013. december 1.)

modern építész, Le Corbusier nevéhez fűződik. Az *Új építészet felé* című művében fejt ki – az 1926-ban expliciten is megfogalmazott – modern építészet öt pontja mellett a hazugságról, igazolásról és nyelvről szóló gondolatait. Le Corbusier építészeti írásain belül a gépi esztétika, az építészet alapegységeként felfogott lakás, valamint a forradalom témakörei jelentik azokat a fő pontjait, ahol az építészet és a tudományos világkép kapcsolatai megjelennek.

ESZTÉTIKAI IGAZOLÁS A SZÁZADFORDULÓ ÉPÍTÉSZETÉBEN

Az építészet és a tudományos világkép kapcsolata az 1920-as évek építészetében a lakással kapcsolatban jelenik meg. Az ezzel kapcsolatban felmerülő problémák vizsgálata során fontos előzmény a historizmus korszakának életmódfelfogása. A 19. században egy polgári ház és az abban helyet kapó lakások térszerkezetét alapvetően a reprezentáció alapelvei szerint alakították ki. Az ilyen házakban a gazdasági–gyakorlati funkciójú terek sokkal kisebb, illetve egyáltalán semmilyen hangsúlyt nem kaptak, külső megjelenésükben viszont a reneszánsz és barokk palotákat idézik. A 19. század végén az építészeti formanyelvben változás történt, a historizmus történeti ízlése helyett ekkortól már a szecesszió került előtérbe. Motívumkincsében teljesen megújult építészeti keretben élt tovább a historizmus hagyománya.³

A századforduló stílusirányzatai, legyen az a belga–francia art nouveau, a német Jugendstil, az osztrák szecesszió vagy a magyar Századforduló egy dinamikus, ornemens alapú megformálást preferáltak a historizmus akadémikus stílusának kritikájaként, ám ezzel pusztán az épület díszítését, az ornamenszt változtatták meg, az épület kialakítása tehát gyakorlatilag változatlan maradt.

A történeti felfogás már az 1890-es évek környékén megkérdőjeleződik. A korszak három legnagyobb hatást gyakorló építészeti ideológusai Hermann Muthesius, Otto Wagner és Adolf Loos. A századforduló szecessziós Gesamtkunstwerk-jével szemben Adolf Loos már 1900-ban megfogalmazza ellenérzéseit „*A szegény gazdag ember története*” című parabolájában. A *Díszítés és bűnözés* (Ornament und Verbrechen) című 1908-as írásában teljesen szembe helyezkedik a bécsi szecesszió művészettelfogásával. Loos legfontosabb érve az ornamens használatára ellen a pazarlás, a munkaerő és anyag hiábavalósága, mely a kézműves rabságához vezet – ezt nevezi bűnözésnek.⁴ Az ornemens használatát etikai és esztétikai síkon bírálja. A historizmus építészetének hazugságára a *Patyomkin városban* világít rá:

³ Hanák Péter: *Polgári lakáskultúra a századfordulón*. MTA Történettudományi Intézete, Budapest 1992. 197.

⁴ Loos, Adolf: *Ornemens és bűnözés: Válogatott írások*. Terc, Budapest 2004. 154.

„Ha végigsétálok a Ringen, mindig az a benyomásom támad, hogy itt egy modern Potyemkin arra a feladatra akart vállalkozni, hogy az emberekbe beleplántálja a hitet, hogy a városban csupa arisztokrata lakik.” Ezzel szemben Loos szerint a modern építészet feladata nem az építészet, sokkal inkább az építés: „aminek gyakorlati célja van, ki kell zárni a művészet birodalmából”.⁵

Egy olyan váltásról van tehát szó, ami a historizmus és szecesszió Stilarchitektur-jától való elhatárolódást szándékozott kifejezni, s egy olyan művészeti–építészeti irányzatot vezetett be, melynek fő szervező erői a terek és a funkciók. Lényeges látnunk tehát, hogy Adolf Loos a historizmus és szecesszió együttes kritikáját hajtja végre. A *Patyomkin város* című műben fogalmazza meg a historizmus reprezentációs építészetére vonatkozó ellenvetéseit.

Loos elméleti munkásságának másik tendenciája egy olyan felfogás, mely egyfajta folytonossággént tekint a kultúrára, ahol lényeges aspektus a típusalkotás. Loos a Gesamtkunstwerk-kel szemben tervezést preferálta. A historizmus kritikájához fontos adalék az autodidakta tervező személye, hiszen Adolf Loos, Peter Behrens, az art nouveau mestere, Henry van de Velde és maga Le Corbusier is autodidakta építészek. Ez az előzmény fontos lehet ahhoz, hogy ezen építészek kritikáját a hagyományos építészzel szemben helyesen kezeljük.

Loos megoldásként készített terve, a Raumplan-házakban a szerkezet nyílt megmutatására és összetett térélmény előidézésére vállalkozott az építés. A feladat, a „*platonikus testek szabályossága a szabálytalan tömegek kényelmével*” való összeegyeztetése; ezt később Le Corbusier a szabad alaprajz használatával oldja meg.⁶ Tehát annak előképét, amit Le Corbusier először az *Új építéset felé* című művében fejt ki részletesen, már Loosnál is megtalálhatjuk:

„*A klasszikus ornemens rendet visz használati tárgyaink formálásába, a néprajzi és nyelvi különbségeken túl a formák és esztétikai fogalmak közösségére nevel bennünket és formáinkat. És rendet teremt életünkben.*”⁷

Az ornamenstől való megszabadulás a sérülésmentes elme szimbóluma. Ezt testesíti meg Le Corbusier-nél a gépi paradigma, mely kifejezi azt a kort, ahol a díszítésmentes építés ideálját meg kell alapozni.⁸

⁵ Frampton, Kenneth: *A modern építészet kritikai története*. Terc, Budapest 2002. 119–121.

⁶ Uo. 123–126.

⁷ Loos, Adolf: *Ornemens és bűnözés: Válogatott írások*. Terc, Budapest 2004. 172.

⁸ Banham, Reyner: *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London 97.

Adolf Loos építészeti és elméleti tevékenysége fontos lecsapódása és megoldási kísérlete a kultúra Nietzsche által a XIX. század végén megfogalmazott válságának. Érdekes azonban, hogy ez nem elszigetelt jelenség, hanem szinte egyidejűleg játszódik le Európában. A díszítés, ornamentika és a historizmus stílusának kritikája egy korszakon belül jelenik meg Hermann Muthesiusnál, kinek *Az angol ház* című művére Loos is hivatkozik, valamint hazánkban, Fülep Lajos is a kritikájában.

„Mert az építészet, amely vagy a célszerűség (konstrukció), vagy a tiszta forma (monumentalitás) objektív fogalmának rendelődik alá, egyetlen regulára hatalma az egyéni önkénynek (az önkényen van a hangsúly) a többi művészetben is. Most pedig fordítva, a többi művészetből kellett kiindulnia a visszahatásnak az építészet etikátlanságával szemben.”⁹

Fülep rámutat arra, hogy már a század elején megfogalmazódnak azok az igények, melyek később Le Corbusier építészetiében már alapvető törekvés-ként jelennek meg.

TUDOMÁNYOS IGAZOLÁS AZ 1920-AS ÉVEK ÉPÍTÉSZETÉBEN

Az 1. világháború után a tudományos technika fejlődése olyan komplex hatás mutat, mely mind a művészetben, mind építészetben megjelenik, s egyben a hazugság-problémát is átalakítja. Az ebben az időszakban működő építészeti iskolákban, így a Bauhausban is, a gyökeres változásokra egyfajta mozgalmi jelleggel, jobbító igénnyel, a forradalom szükségességével reagáltak. A hazugság megoldandó feladattá válik, mert ez leplezi el a kor valódi problémáit. A feszültség, ami a régi értékek kiürülése miatt jelenik meg, életreformért kiált; az új igények nem tudnak kibontakozni, mert nem áll rendelkezésre a megfelelő épített környezet. Az életreform igénye abban nyilvánul meg, hogy orvosolni próbálják a lakókörnyezetet, s a környezet átalakításával az életmódban is változások lépnek fel. Az új anyagok (vas, üveg, később acél), szerkezetek és igényeknek való megfelelés előterébe kerül, kiformalódik egy modern, egységes tárgykultúra és korstílus, melynek legfontosabb jellemzői a kozmopolitizmus és a tudományos tárgyszerűség.

Az 1920-as évek építészetiében több változatról beszélhetünk aszerint, mely tudományos eljárást alkalmazzák. Lényeges a különbség a Le Corbusier és a funkcionista Bauhaus építészeti világképe között. A Hannes Meyer

⁹ Fülep Lajos: „Európai művészet és magyar művészet.” In: *Nyugat*, 1918. 8. szám. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00244/07341.htm> (utolsó megtekintés 2013. december 1.)

által vezetett Bauhaus iskolájában Rudolf Carnap közvetlen hatása érvényesült úgy, hogy a tudományosság előtérbe helyezésével alapjaiban tagadták az esztétikum létjogosultságát.¹⁰

Le Corbusier építészetében is megmutatkozik egy hasonló tudományos–technológiai szemlélet úgy, hogy az építésre is hatást gyakorol a gépszerűség és üzemszerűség. A tudományosság pillérein nyugszik a tömegtermelés és ipar vezérelte mérnöki szemlélet. Ehhez olyan tudományos eszköztár kialakítására van szükség, melyekkel megadhatók a célul kitűzött, általános érvényű válaszok. Az építész tevékenysége ezek alapján a technológiai laboratórium-ban dolgozó tudóshoz válik hasonlónvá, méghozzá úgy, hogy az igazolás módszere a természettudományokból átemelt kvantitatív módszerekből következik.

Le Corbusier az *Új építészet felé* című mű elején szembeállítja egymással az építészetet és a mérnöki esztétikát; utóbbi lesz az, ami analízáló módszere révén kézben tartja az igazságot. Az építész természettörvények szerint alkotja meg a világot, feladata megtalálni a forma erő- és irányonait a tiszta geometria alapján. A mérnök lesz az, aki megteremti a kor^a eszköztárát a gazdaságosság, józanság, határozottság, hasznosság, erkölcsösség és harmónia jegyében.¹¹ Megváltozik tehát az építész szerepe: már nem pusztán a művészeti produktum, a vizuális vágyak kielégítése és az érzelmi jelenség kérdései a mérvadók. Sokkal inkább a festészet korban uralkodó stílusirányzatra, a kubizmusra visszavezethető primer formáknak szabályok szerinti rendezése, az egyszerű tömegek alkalmazása, s az ezen alapuló várostervezés válik szükségessé.¹²

A lényeges különbség a Bauhaushoz képest, hogy míg a Bauhaus vezetője, Hannes Meyer elutasítja az esztétikum minden formáját, Le Corbusier a mérnöki és művészi felfogás összekapcsolására törekszik, mert szerinte az építész művészi tevékenységet folytat. Mindez éles ellentéteket váltott ki a korban Hannes Meyer-ben, akinek az igazgatósága alatt megerősödött a tudományosságra való igény a Bauhausban.¹³ Meyer kritikájára Le Corbusier a következőképpen válaszol:

¹⁰ Galison, Peter: „Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism”, *Critical Inquiry* 16, 1990. 709–752.

¹¹ Mallgrave, Henry Francis: *Modern Architectural Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2005. 256.

¹² Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 22–23.

¹³ Dahms, Hans-Joachim: *Neue Sachlichkeit, Carnap, Bauhaus*.

<https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDQQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.phil.cmu.edu%2Fprojects%2Fcarnap%2Fjena%2FDahms.rtf&ei=AxKbUrKVEszfygPR14CoCw&usg=AFQjCNHZTFY8RLVEqnWrgPXAPayTKUGRJg&sig2=hHhTxrvvdvIc6ZPiVd-T-w&bvm=bv.57155469,d.bGQ>
(utolsó meglekintés: 2013. december 1.)

„Ma, a *Neue Sachlichkeit* avantgardja idején kiírtottak két szót: a Baukunst-ot és a Kunst-ot, s helyettük a Bauen és Leben fogalmakat vezették be. ... Ma, amikor a gépesítés hatalmas tömegű termelést tesz lehetővé, az építészet mindenek előtt a csatahajókban van jelen... mint ahogy ott van a hadvezetésben, a toll formájában és a telefonban is. Az építészet meghatározott rend szerinti teremtes jelensége. A rend létrehozója megalkotja a kompozíciót is.”¹⁴

Le Corbusier reakciójából is látható, hogy véleménye szerint a tudományosság vezérelte építészet az élet minden területén jelen van, így hordozza az építészet az esztétikai értéket is. A tömeges termelés teszi lehetővé, hogy létrejöjjön a rend, később ebből a – képzőművészeti hatást mutató – kompozíció.

AZ IGAZOLÁS MÓDSZERE: PONTOSSÁG, VILÁGOSSÁG, BIZONYÍTHATÓSÁG¹⁵

„Erkölcsei kérdés. A hazugság tűrhetetlen. A hazugságtól elpusztulunk.” Ezekkel kezdődik Le Corbusier *Vers une Architecture* című műve, az Új építészet felé, mely pontosabb fordításban Az egy építészet felé. Ebben a kijelentésben a historizmus stílusirányzatának radikális kritikája fogalmazódik meg. Le Corbusier erkölcsi problémának tartja azt a hazugságot, amit a stílusosok jelentenek. A házat az emberi élet legalapvetőbb eszközének tekinti, aminek mint használati tárgynak, cserélhetőnek kell lennie. Az építész az régi eszköz eldobásának aktusában fedezi fel azt az etikai mozzanatot, amivel az építészet helyzetét vizsgálunk kell.¹⁶

Ezt a gondolatot a pozitívizmussal korabeli filozófiában is megfigyelhetjük. Hasonlóan mutatkozik meg tehát az etika és az igazság kapcsolata Moritz Schlicknél: „az etikának nem önállósága megőrzésén, hanem egyedül az igazságon kell munkálkodnia”, „az etika csakis a megismerést keresi.”¹⁷ Pontosan ez, a megismerés etikai mozzanata vezet el minket ahhoz a kérdéshez, melyet Le Corbusier a mű végén tárgyal: „Építészet vagy forradalom”. A forradalom két síkon, esztétikai és morális értelemben vett forradalom.

Megállapíthatjuk tehát, hogy a modern alapproblémája egy alapvetően etikai kérdés, valamint az alapok keresését jelenti. Megoldásra vár a historizmus feladata is (*In welchem Style sollen wir bauen?*), s ehhez kapcsolódnak az új

¹⁴ Kenneth Frampton: *A modern építészet kritikai története*. Terc, Budapest 2002. 210–211.

¹⁵ Forrai Gábor: *Rudolf Carnap*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1984. 8.

¹⁶ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 21.

¹⁷ Schlick, Moritz: *Az etika kérdései*. in *A Bécsi kör filozófiája*. Corvina, Budapest 1974. 507.

problémák. Egy olyan technikai–szociális vonatkozási rendszer kerül tehát megalapozva Le Corbusier-nél, melynek kiinduló pontja a névtelen, illetve ipari építészet, mely szociális és etikai jelleggel rendelkezik. A tudományos racionalitás, mellyel Le Corbusier építészetét meghatározhatjuk, a technológia építészetbe és urbanisztikába való átemelését jelenti.

AZ ÚJ ÉPÍTÉSZET FELÉ

Ebben a tudományos–társadalmi kontextusban kell értelmezi Le Corbusier *Vers une architecture* című munkáját, mely a Paul Dermeé költővel közösen szerkesztett *L'Esprit Nouveau* című folyóiratban közölt esszéek válogatása.¹⁸ Az *Új építészet felé* című mű szerkezete – összeállításának módja miatt – elég problematikus. A két legjelentősebb értelmezés Christine Boyer és Reyner Banham nevéhez köthető.

Christine Boyer új monográfiájában¹⁹ rekonstruálja Le Corbusier művének fő célját, mely a modern építészet és urbanisztika nyelvének megalkotása; ennek eredménye a modern építészet híres öt pontja. A fő kérdés, milyen módon kellene az építésznek megformálnia a lakást, hogy olyan legyen, mint a mérnök által tervezett más, utazásra szolgáló gépek: az automobil, a repülő és az óceánjáró hajó. E gondolatok előképeként Boyer igazolja Adolf Loos szerepét, mert ismeretes, hogy Le Corbusier két meghatározó esszét is olvasott az építésztől: az *Ornamens és bűnözés*, valamint az *Építészet* címűeket, mely nagy hatással volt rá.²⁰ A Loos-paradoxont, miszerint a modern díszítőművészet nem díszített többé, Le Corbusier továbbfejleszti a gépkorszakelméletben, így beszélhetünk a tudományosságon alapuló mérnöki esztétikáról.²¹ Mindehhez hozzájárul a forradalom több aspektusból történő értelmezése; Boyer rávilágít, hogy Le Corbusier forradalomértelmezése három síkon zajlik: ipari, szociális és morális szinten.

Boyer egy új aspektussal gazdagítja a kutatást, hiszen vizsgálat alá kerül, mit jelent Le Corbusier számára az írás. A gondolkodás eszközeként felfogott írás révén kapcsolható az építész munkája a laboratóriumban dolgozó tudósé-

¹⁸ Mallgrave, Henry Francis: *Modern Architectural Theory*. Cambridge University Press, Cambridge. 2005. 255.

¹⁹ Boyer, Christine M.: *Le Corbusier: Homme de Letters*. Princeton Architectural Press. Princeton 2011.

²⁰ Boyer, Christine M.: *Le Corbusier: Homme de Letters*. Princeton Architectural Press. Princeton 2011. 347.

²¹ Boyer, Christine M.: *Le Corbusier: Homme de Letters*. Princeton Architectural Press. Princeton 2011. 535.

hoz, aki kutatásokat végez és igazolja ezeket, végül beilleszti gondolkodási rendszerébe.

A másik értelmezés, melyet alapul veszek a vizsgálatához, Reyner Banham angol építészettörténész felosztása, aki akadémikus és mechanisztikus egységekre bontja a művet a *Theory and Design in the First Machine Age*²² című művében. Az akadémikus részben az elementáris, geometriai formákkal foglalkozik, a második, mechanisztikus csoportban a morális hozzáállás problémáját alapozza meg Le Corbusier. E részbe tartozik a mérnökesztétika, az automobil és a repülőgép, valamint az építészet és forradalom, melyeket alaposabban vizsgálók, hiszen itt érhető tetten a hazugság és igazság kérdése. A mű központi témája az az esztétikai és morális igény, mely az építészet eszköztárával helyreállítja a társadalmi rendet.²³

Kimutatható, hogy Le Corbusier az építészetet művészi tevékenységként értelmezte, ám fontos ezen attitűd alapjainak feltárása. A legtöbb értelmezés figyelmen kívül hagyja, hogy az építészet egy saját hagyományokkal rendelkező művészet, nem pedig pusztán tudomány.²⁴ Le Corbusier szerint fontos a mérnöki és művészi oldal együttműködése, s ezt a gondolatát az *Új építészet felé* című írásában alapozza meg. Az alapok keresése két irányban történik. Az egyik jelentős szempont, hogy az építésznek képesnek kell lennie a társadalmi és tömegigényeket kielégíteni. A másik, hogy megfelelő formai alapokkal kell rendelkezni. Ezeket az alapokat a képzőművészet volt hivatott biztosítani, hiszen ismeretes, hogy Le Corbusier maga is alkotott a kubizmus ihlette festményeket; építészetében a festészet folyamatosan szerepet játszott. A tiszta, geometriai formák, a látható mögötti struktúra lesz az eszköz, mellyel Le Corbusier feltárja a korabeli építészet és az antikvitás közötti viszony időtlenségét – így jutunk a nyelv szerepének vizsgálatához.

A TUDOMÁNY ÉS AZ ÉPÍTÉSZET NYELVE

Az építészet feladatának megfogalmazásához azonban szükségünk van még egy fontos komponensre: az építészeti nyelvfogalom megtisztítására. A tiszta geometrián alapuló építészetet Le Corbusier szerint leginkább az amerikai mérnökök (nem amerikai építészek) tudják alkalmazni. „Az építészetnek semmi köze a stílusokhoz.” Az építészet kifejezési formáját, azaz nyelvét a tömeg és a felület segítségével találja meg, melyeket a terv határoz meg.

²² Banham, Reyner: *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London 1980.

²³ Banham, Reyner: *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London 1980. 223.

²⁴ Watkin, David: *Morality and Architecture*. Oxford University Press, Oxford 2001. 12.

Ezek az elemi formák a legszebb formák, mivel társadalmi konszenzus övezi őket – mindenki egyetért abban, hogy ezek világosak, ellentmondásmentesek.²⁵ Az új építészet felé című műben mindezt a gabonasilók és magtárak formavilágával szimbolizálja. Ilyen módon újra a névtelen építészet apoteózisához jutottunk.

A díszítéstől való megszabadulás és a geometriai alapokra való visszatérés alapvetően képzőművészeti gondolat. A festészetben az építészethez nagyon hasonló tendencia mutatkozik meg: az érzékelhető mögötti struktúra megmutatása. Talán Le Corbusier festészeti munkásságának is köszönhető, hogy a festészetben végbement folyamatot, melynek a kubizmus stílusirányzatának megjelenése lett az eredmény, az építészet feladatának tekinti. Itt tulajdonképpen a purizmus gépi esztétikájának jelenlétét figyelhetjük meg: a tapasztalati úton meghatározott funkcionalista igények kielégítését és olyan absztrakt elemek használatát preferálja az építész, melyek hatnak az érzékekre és táplálják az értelmet.²⁶

A nyelvprobléma esetén ismét közös pontokat fedezhetünk fel Le Corbusier és a Bécsi kör filozófiai módszere között. Le Corbusier-nél a nyelvprobléma a mérnökesztétika és az építészet feladatának és módszerének meghatározása során merül fel. A nyelv megtisztítása, a redukció egyfajta univerzalizációra való igényt jelent, melyet az építész a katonai nyelv, mint mesterséges nyelv bevezetése alkalmazásával ér el. Bizonyos fogalmak a katonai nyelvből kerültek be a francia építészeti gondolkodásba, ehhez a hagyományhoz kapcsolódott Le Corbusier. A filozófiai oldalon hasonló folyamatot figyelhetünk meg, ám itt nem Nietzsche meghaladásáról van szó, mint a művészet esetén, hanem a nietzschei örökség folytatásáról. A tudomány és a nyelv összekapcsolása már nála is megtörténik, miszerint fogalmi konstrukcióink megalkotásán először a nyelv, majd a tudomány munkálkodik. Az igazság szinte soha nem lesz elérhető, pusztán hit marad, ahogy a szavak célja is megragadhatatlan a nyelv számára. A Bécsi kör filozófusai, különösen Rudolf Carnap és Moritz Schlick a kijelentések igazságát nyelvi feltételekhez kötötték, s a nyelvi-logikai jól formáltság mellett a verifikálhatóság feltételének is meg kellett felelniük. Mindez szerintük a nyelvi kifejezések tapasztalati kifejezésekre való visszavezetésével érhető el. Mivel a nyelvfogalom kétértelmű, a természetes nyelv csapdáit úgy kerülhetjük el, ha a tudomány állításait mesterséges logikai nyelvben fogalmazzuk meg. Mindkét diszciplína esetén tehát egy olyan mesterséges nyelvre van szükség, mellyel objektívan tárható fel kijelentéseink igazsága.

²⁵ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 31-32. vö. 36.

²⁶ Banham, Reyner: *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London 229-230.

„Ha kitépjük szívünkől és elménkől a házról alkotott megcsontosodott elképzeléseinket, és a kérdést kritikus és objektív szempontból vizsgáljuk, elérkezünk a ház-szerszámhoz, a sorozatban gyártott házhoz, amely (morálisan is) egészséges, esztétikailag is szép, mint azok a munkaeszközök, melyek életünk kísérői.”²⁷

A gépkorszak esztétikájának megteremtését Le Corbusier legszemléletesebben az automobillal mutatja be.

„A stílusok mind csupa hazugság. ... Új szellem él: a konstrukció és a szintézis világos koncepció vezette szelleme.”

A dekórum megszűnésével új eszme fogja a korszak építészetét, gondolkodási rendszerét irányítani: a masinizmus.²⁸ Ahhoz, hogy elérjük a koncepciót, normákra van szükség, melyek szigorúan logika által vezetett elvek. Le Corbusier szerint a lakás problémájához úgy kellene hozzáállni, mint egy automobillhoz, ami a sztenderdizálás²⁹ erényét hordozza.³⁰

„Ha a lakás problémáját úgy tanulmányoznánk, mint egy alvázét, gyorsan megváltoznának, javulnának házaink. Ha a házak iparilag, sorozatban készülnének, mint az alvázak, akkor hamarosan váratlan formákra lelnénk, amelyek indokoltak, mert egészségesek és az esztétika meglepő pontossággal jutna kifejezésre.”³¹

A mérnökesztétika egyik csúcsteljesítménye az automobil, melynek Corbusier-féle közvetlen analógiája a Citrohan-ház. Ennek tárgyalása előtt viszont meg kell említeni azt a prototípust, ahol az új anyagok és szerkezetek először jelentek meg az építész munkásságába; az 1915-ös Domino ház.³² A szerkezeti terv nevében máris egy nyelvjátékra lehetünk figyelmesek, domus mint ház, dominó mint ipari közös modul által tervezett egységek, melyek pontosan egymásba illeszthetők. Az öntött betonú épületvázas ház minden eleme sorozatban gyártott, s emiatt már eleve birtokolja a megfelelőnek

²⁷ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 193.

²⁸ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 81-83.

²⁹ Mallgrave, Henry Francis: *Modern Architectural Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2005. 258.

³⁰ Banham, Reyner: *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London 1980. 243.

³¹ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 115.

³² Banham, Reyner: *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London. 1980. 244. vö. Mallgrave, Henry Francis. *Modern Architectural Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2005. 253.

gondolt arányrendszert.³³ Itt látható legnyilvánvalóbban az Adolf Loos által megelölegezett objektum-típus, a gyártásra alkalmazott vasbeton szerkezet.³⁴

A Citrohan-ház 1921-es tervét Le Corbusier úgy jellemzi, mint ami korának lakásszükségletét pontosan képes meghatározni és megoldani. Az elnevezés ismét nyelvjátékot rejt, a Citroën autómárka nevével kíván arra utalni az építész, hogy az épületnek olyan szabványosnak kell lennie, mint az autómobilnak. A szerszámként felfogott háznak harcot kell indítania régi házfogalom ellen, mert az rosszul használta fel a teret. A háznak az autóbusz vagy a hajókabin kell, hogy példát szolgáltasson, mind a tervezés, mind a kivitelezés szempontjából. Ez a háztípus tehát lakóegységekből, úgynevezett objekt-tableaux-k-ból áll. A technikai és ipari fejlődés eszközeit kell felhasználni, mely révén az elavult gondolkodásmód is megváltoztatható. Az építész szerint a szépséget most már nem az ornamentika, hanem az arányok hordozzák, melyek az épület minden pontján jelen vannak, még hozzá a modulok szerinti kialakítás révén.³⁵ Mindkét esetre igaz tehát, hogy „*a ház voltaképpen egy lakógéppé*” változott.³⁶

Le Corbusier-nél nagy jelentősége lesz a normaalakításnak, hiszen ezekre gyakorolhat hatást az építészet, amik így logika és elemzés révén, mintegy redukció révén jönnek létre. Azonban hozzájárul ehhez még két komponens, a gazdasági és szociális szükségyszerűség.³⁷ A szociális építészet azonban még maga nem a társadalmi osztályok megváltozásának a leképeződése. A lakások kialakítása során figyelembe kell vennie az építésznek, bár már nem a társadalmi reprezentáció a cél, hogy a cselédség intézménye nem szűnt meg, így ehhez a szemponthoz is alkalmazkodni kell. Az építész kifejezetten büszke azokra a térkiképzési megoldásokra, ahol a gazdaságos térkiosztás mellett

„a higiéniai szempontokat messzemenően figyelembe vették, a háztartási alkalmazottak elhelyezése nem sérti az emberi méltóságot.”³⁸

A Corbusier-féle modern építészet alapegysége a lakás, pontosabban a villa. A fejlődés a kicsitől a nagy felé tart, a belsőtől a külső felé, tehát a lakástól és annak berendezési tárgyaitól indul. Le Corbusier mindezt szisztematizálja, hiszen a lakásnak, mint az egységeknek a szisztematikus egymás alá, fölé, illetve melléhelyezése során jönnek létre az egyes épületek és lakótelepek; kombinációkban magas házakba foglalnak tömeges formában, létrehozva a

³³ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 200.

³⁴ Banham, Reyner. *Theory and Design in the First Machine Age*. The Architectural Press, London 1980. 242.

³⁵ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 202.

³⁶ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 89.

³⁷ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 124.

³⁸ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 202.

függőleges várost.³⁹ Az építkezés tehát belülről kifelé, szabvány alapján történik. Úgy gondolom, Le Corbusier-nél ezek az épületegységek megfeleltethetők a társadalom egységei rendeződésének. Tehát a természettudományok analizáló módszerét kívánja az emberi magatartásra alkalmazni.

A sejtyszerű építkezés Le Corbusier nagyváros tervezésében is kulcsfontosságú szerepet játszik, mely a legégetőbb kérdést, a lakásproblémát kívánta orvosolni.⁴⁰ Ide kapcsolható Otto Neurath munkássága is, aki a bécsi kör tagjaként a Bauhausban is tartott előadásokat. Közös pont az urbanizmus és a lakásból, mint legkisebb egységből felépített nagyváros kérdésének megoldása. Neurath a rossz lakásviszonyokkal rendelkezők számára kívánt megoldást nyújtani a városépítészeti szociális szempontból való megvizsgálásával.⁴¹

A gépi paradigma bővebb, kiteljesedettebb megfogalmazását találjuk Le Corbusier *A jövő nagyvárosai* című művének 3. fejezetében. A tömegesen megjelenő gépek hatására erkölcsi változások jönnek létre, a hajók, autók és repülőök megváltoztatják nem csak az esztétikát, hanem az életritmust. Az ipar fejlődése és az anyagok tömegszerű beáramlása felszámolja a kézi előállítási módszereket.⁴²

A Bécsi kör tudományfelfogásával analógiába állítható az a reakció, amit Le Corbusier ad a tudományos technika fejlődésére. Az építéstudományban a gépek révén végbemenő változások forradalmi jelentőséggel bírnak, hiszen Le Corbusier ez alapján fogalmazza meg híres öt pontját, mely a korabeli építészet alapelveinek tekint.⁴³

ÉPÍTÉSZET VAGY FORRADALOM

Az építészet és forradalom egymáshoz való viszonyának feltárásához meg kell vizsgálnunk a Boyer által is említett erkölcsi értelmezési szintet. Le Corbusier *Vers une Architecture* című műve így kezdődik:

„Erkölcsi kérdés. A hazugság tűrhetetlen.
A hazugságtól elpusztulunk.”

Ezt a kijelentést kétféleképpen értelmezhetjük: a historizmus stílusirányzatának radikális kritikájaként, ami abban mutatkozik meg, hogy Le Corbusier

³⁹ Frampton, Kenneth: *A modern építészet kritikai története*. Terc, Budapest 2002. 202-203.

⁴⁰ Le Corbusier: *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968. 38.

⁴¹ http://www.balkon.hu/pdf/2010/balkon_2010_04.pdf, 30-31, Neurath, Otto. *The Language of the Global Polis*. ed. Nader Vossoughian. NAI Uitgevers 2008. 8.

⁴² Le Corbusier: *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968. 26-27.

⁴³ Le Corbusier: *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968. 29.

erkölcsi problémának tartja azt a hazugságot, amit a stílusosok jelentenek. A másik olvasat átvitt értelemben a házra, illetve az ahhoz kapcsolódó reformokra vonatkozik. A ház, mint az emberi élet legalapvetőbb eszköze, s Le Corbusier felfogásában mint használati tárgy, cserélhetőnek kell lennie. Az építész a régi eszköz eldobásának és újra cserélésének aktusában fedezi fel az etikai mozzanatot.

Az Építészet vagy forradalom című fejezetben Le Corbusier a családi modulról és a család mechanizmusáról beszél. A család a társadalom, a lakás pedig az építészet alapegységének tekinthető.

„Nyolcórás munkanap! Háromszor nyolc óra az üzemben! A műszakok váltják egymást. Az egyik este tízkor kezd és reggel hatig dolgozik; a másik délután kettőkor végez. Melyik törvényhozó gondolta ezt végig, amikor engedélyezte a nyolcórás munkanapot? Mit csináljon az az ember, aki reggel hattól este tízig, vagy délután kettőtől éjszakáig szabad? Eddig egyedül csak a „bisztró”, az italmérés kínálkozott. Mi lesz ilyen körülmények között a családból?”⁴⁴

Ez az idézet is igazolja, hogy a társadalom és az építészet kérdései szorosan összefonódnak. Le Corbusier úgy gondolja, hogy le kell cserélnünk „réggi gépünket”, melyben élünk, mivel a lakás feladata a szükségleteknek való megfelelés, az egyén önűjratermelésének központja kell, hogy legyen. Szükségletünk tehát egy olyan lakás, ahol mindez garantált, s ez építészeti eszközökkel válik elérhetővé. Az épületeket is gépként kell értelmeznünk ez alapján, hiszen termelnek és napról napra újratermelnek; feladatuk, hogy kielégítsék az egyéni ember és a társadalom szükségleteit. A forradalom tehát nem zűrzavart jelent, hanem egy válsághelyzet megoldását szimbolizálja.

A szükségleteknek való megfeleltetés a Bécsi Kör verifikáció fogalma között hasonlóságot vélek felfedezni. Le Corbusier az általa létrehozott mesterséges nyelv révén jut el univerzális állításokhoz, s ez párhuzamba állítható a verifikacionisták igazság meghatározásával. Így jön létre a stílusok által hordozott hazugságból – redukció révén – egy olyan elemi formákból álló nyelv melyből a szükségletek révén univerzális állításokról beszélhetünk és azok igazságát vizsgálhatjuk. Le Corbusier mindezt a következőképp fogalmazza meg:

„Nincs olyan ország, melyet ne érintett volna a megújódás mozgalma. Mivel ez az építészet, ez az urbanizmus egyszerre gyümölcse a mértani számításnak (amely univerzális) és egy, a gépkorszak első ciklusa folyamán született új tudatnak, az egész világon elterjedt és mindenütt közös

⁴⁴ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 229.

vonásokkal rendelkeznek. A kibontakozás néhány éve elegendő lesz, hogy az éghajlat, valamint a szokások megszabta helyi sajátosságok magától értetődően helyet kapjanak ezekben a törekvésekben.”⁴⁵

Az építészet Le Corbusier szerint nincs rendben, ám rendelkezésre állnak lényegi törvények a klasszikus geometriából. Az általa kedvelt mechanizáció folyamata nem közvetlenül ezeket a törvényeket követi, hanem újrafogalmazza őket, így teremtve békét a klasszikus törvények és a mechanizálás között. Az „egy új építészet felé” tehát azt jelenti, hogyan fedezzük fel újra az időtlent az újban.

A filozófiát és építészetet is meghatározó, a korban uralkodó tudományos világszemlélet segít tehát abban, hogy megértsük az esztétika területét és feltárjuk a választ a kérdésre, mi hozza létre ebben a gépi paradigmában a szépséget. Eszközünk tehát a megtisztított nyelv, ami nyers elemeket és a természet alaptörvényeit használja. Az építészetnek kettős küldetése van: szociális és morális. Le Corbusier az ornamentika-mentességben és a geometrikus formákon alapuló szabvány alkalmazásával a takarékoság modern igényének kíván megfelelni. Az eddigi racionalitással és tudományossággal kapcsolatos kérdésünk esztétikai illetve etikai vonatkozású kapcsolatokat tárgyalt, most azonban új, szociális–gazdasági aspektussal bővült. Az effajta építészet másik jellemzője a képzőművészet általi ihletettség, hiszen a kubizmust jellemző plasztikusság, mint vizuális természetű jelenség az építészetben új technikai eljárásokkal ötvöződött.

„Az ember, felhasználva technikai hódításait, az új korstílus birtokában, végre saját javának és esztétikai örömének szolgálatába állítja majd eredményeit.”⁴⁶

Tehát a modern építészet nem díszített, de már nem bűnözés és nem hazugság, hanem a nyelvi redukción keresztül, a helyesség és igazoltság által a racionalitás hordozója.

⁴⁵ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 230.

⁴⁶ Le Corbusier: *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981. 231.

BIBLIOGRÁFIA

- Boyer, Christine M. *Le Corbusier: Homme de Letters*. Princeton Architectural Press, Princeton 2011.
- Carnap, Rudolf. *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreist*. Artur Wolf Verlag, Wien. 1929. <http://neurath.umcs.lublin.pl/manifest.pdf> (utolsó megtekintés: 2013. december 1.)
- Dahms, Hans-Joachim. *Neue Sachlichkeit, Carnap, Bauhaus*.
<https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=oCDQQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.phil.cmu.edu%2Fprojects%2Fcarnap%2Fjena%2FDahms.rtf&ei=AxKbUrKVEszfygPR14CoCw&usg=AFQjCNHZTFY8RLVEqnWrgPXAPayTKUGRJg&sig2=hHhTxrvvdvIc6ZPiVd-T-w&bvm=bv.57155469,d.bGQ> (utolsó megtekintés: 2013. december 1.)
- Forrai Gábor. *Rudolf Carnap*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1984.
- Fülep Lajos: „Európai művészet és magyar művészet.” In. *Nyugat*, 1918. 8. szám. <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00244/07341.htm> (utolsó megtekintés 2013. december 1.)
- Galison, Peter. „Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism”, *Critical Inquiry* 16, 1990.
- Hanák Péter. *Polgári lakáskultúra a századfordulón*. MTA Történettudományi Intézete, Budapest 1992. 197.
- Kókai Károly. „Cigányváros és piktogram: Otto Neurath, Gipsy Urbanism.” In. *Balkon*. 2010. (4). http://www.balkon.hu/pdf/2010/balkon_2010_04.pdf (utolsó megtekintés 2013. december 1.)
- Le Corbusier: *A jövő nagyvárosai*. Gondolat, Budapest 1968.
- Le Corbusier. *Új építészet felé*. Corvina, Budapest 1981.
- Loos, Adolf. *Ornamens és bűnözés: Válogatott írások*. Terc, Budapest 2004.
- Mallgrave, Henry Francis. *Modern Architectural Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Neurath, Otto. *The Language of the Global Polis*. ed. Nader Vossoughian. NAI uitgevers 2008.
- Schlick, Moritz: *Az etika kérdései*. in *A Bécsi kör filozófiája*. Corvina, Budapest 1974.
- Watkin, David. *Morality and Architecture*. Oxford University Press, Oxford 2001.

***„Az ember önmaga, mint pusztán morális
lény iránti kötelesség legnagyobb sérelme ...
a hazugság. ... A hazugság az emberi
méltóság elvetése és szinte megsemmisítése.”***

HAZUGSÁG ÉS ROSSZHISZEMŰSÉG – FENOMENOLÓGIA ÉS IDEOLÓGIAKRITIKA

FEHÉR M. ISTVÁN

Fenomenológiai-egzisztenciálfilozófiai fő művében, *A lét és a semmi*ben Jean-Paul Sartre figyelemre méltó párhuzamot vont hazugság és rosszhiszeműség között. Könyvének egyik középponti fogalmát, a rosszhiszeműséget a hazugságra vonatkoztatva, annak hátterében – vele párhuzamba állítva, s tőle ugyanakkor elhatárolva, vele szembeállítva – tette vizsgálódás tárgyává. A kettő viszonyára vonatkozó tézist előrebocsátó összegzés gyanánt így fogalmazhatjuk meg: a rosszhiszeműség egyfajta hazugság. Másképp és némileg árnyaltabban fogalmazva: a rosszhiszeműség a hazugságnak egyfajta mérsékelt, de mindenképpen annak körébe tartozó, igen sajátos formájaként jellemezhető. A következőkben ezen fogalompár, s ezen belül is a rosszhiszeműség elemzésének próbálok némi teret szentelni, felmutatva alkalmankénti párhuzamokat a rosszhiszeműség sartre-i és *A lét és idő* egyik nem kevésbé középponti kategóriája, a „das Man” heideggeri fogalma között (I). Az utóbbi párhuzamok elvezetnek ahhoz az általánosító belátáshoz, mely szerint mind Sartre, mind Heidegger esetében a vonatkozó fogalmak és a kapcsolódó leírások – hazugság, rosszhiszeműség, „das Man”, inautentikus lét – az általuk művelt fenomenológia egy sajátos formáját tárják elénk, olyat, melyben a fenomenológia ideológiakritikai vonásokkal telítődik, egyfajta ideológiakritikaként jelenik meg (II).

I.

1. Sartre egyik alapvető – Heideggerhez kapcsolódó – kiinduló tézise szerint az ember olyan lény, aki képes kérdéseket feltenni s azokra meghatározott esetekben nemleges válaszokat adni, így magában hordja a tagadás lehetőségét. Az, hogy az ember képes kérdéseket feltenni a dolgoknak, annyit tesz, hogy képes ezáltal létükben megingatni, tagadni őket. Létezik azonban olyan fajta viszonyulásmód is, amelynek a révén az ember a tagadást maga ellen fordítja, s első lépésben ezt nevezi Sartre rosszhiszeműségnek.¹ A fogalom

A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

¹ Vö. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard (collection Tel),

kicsit korábban, a szorongásról szóló fejtegetések vége felé jelenik meg először,² a vonatkozó, hozzátvetőleg két oldal hosszúságú összegző leírás azonban problémák hosszú sorát nyitotta meg, s ez arra ösztönözte Sartre-t, hogy egy rákövetkező önálló, közel harminc oldalas külön fejezet keretében újfent és részletesebben is megpróbáljon számot vetni vele (I. rész, második fejezet), hogy azután a mű további részeiben (főképp a III. rész harmadik fejezetében és a IV. részben) újra meg újra visszatérjen hozzá. Amint az a vonatkozó irodalomban nemrég megfogalmazódott, bizonyos értelemben még azt is el lehet mondani: Sartre-nak a rosszhiszeműségre irányuló kitartó figyelme „áthatja filozófiai és egyéb írásait egész életútja során”.³

A fő mű rosszhiszeműségről szóló fejezete a fenomén taglalását a hazugsággal való párhuzam felől indítja. A három pontból álló fejezet (I. rész, második fejezet) első pontjának címe ennek megfelelően „Rosszhiszeműség és hazugság”. – A rosszhiszeműséget, hangzik bevezetésként, gyakran hasonlítják a hazugsághoz. Ezt közömbösen úgy szokták kifejezni, hogy azt mondják: valaki a rosszhiszeműség jegyeit mutatja, avagy hazudik önmagának,⁴ más szóval, ha valaki rosszhiszemű, akkor hazudik önmagának, illetve aki rosszhiszemű, az hazudik önmagának. Eszerint a rosszhiszeműség valami

1998. 82. o.: „Il convient de choisir et d'examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*” (Magyar kiadás: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, Ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. lásd itt 85. o.) – A továbbiakban az idézett francia illetve magyar kiadásra EN illetve LS rövidítéssel fogok hivatkozni. További rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiadás, Budapest, Osiris 2001.; GA = Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től (a rövidítést követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése). A fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

² Vö. EN 79. o. = LS 81. sk. o.

³ Jonathan Webber: „Bad Faith and the Other”, *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, ed. Jonathan Webber, London – New York, Routledge 2011. 180–194. o., itt 183. o.: „Sartre's concern with the detail of bad faith pervades his philosophical and other writings throughout his career”. Hasonlóképpen fogalmaz kicsit korábban Ronald E. Santoni, amikor azt írja: „Sartre egész filozófiáját a rosszhiszeműségre való emberi hajlam iránti érdeklődés uralja [...] a szabadság-fogalom kivételével Sartre filozófiájának alighanem semmilyen más témája nem váltott ki [...] több vitát” (Ronald E. Santoni: „»Unaufrichtigkeit« – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160)“, In: *Das Sein und das Nichts*, Klassiker Auslegen, Bd. 22, hrsg. Bernard Schumacher, Berlin, Akademie Verlag 2003. 63–84. o., itt 63. o.).

⁴ EN 82. o.: „On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même.” Vö. LS 85. o.

olyan volna, mint önmagunknak való hazugság. Ez mindenesetre csak azzal a feltétellel volna elfogadható, jelzi fenntartását Sartre, hogy megkülönböztetjük az önmagunknak való hazugságot az általában vett hazugságtól, a hazugságtól, mint olyantól.⁵ Az utóbbi negatív attitűd ugyan, de nem a tudatra, hanem valami külsőre, transzcendensre irányul. Rosszhiszeműség és hazugság: a kettő között kapcsolat áll fenn, mivel a rosszhiszeműség egyfajta hazugságként is elgondolható, ám számottevő a különbség is: „aki hazudik, teljesen tisztában van az igazsággal, amit elrejt”, „a hazugnak az a szándéka, hogy megtévesszen, s nem próbálja maga elől elrejtetni ezt a szándékot, sem elfedni a tudat áttetszőségét”.⁶

Sartre hazugságfogalmának ilyenformán konstitutív része a tudatosság és szándékosság, ez pedig nagyjából-egészében megfelel annak a módnak, ahogy a fenomén hétköznapi tapasztalatunk számára megjelenik, illetve ahogyan a hazugságot szokásosan értjük. Ehhez a következő megvilágító megjegyzéseket fűzhetjük. Ahhoz, hogy hazudjam, tudnom kell az igazat. Ezért „hazudni” és „valótlan (hamisat) állítani” nem egyjelentésű. Valótlan lehet persze szándékosan is állítani, de nem kevésbé jóhiszeműen is, egyszerűen azért, mert nem ismerjük az igazat, vagy kiderül: amit állítottunk, nem volt igaz. Ha valaki tesz egy állítást, amelyről kiderül, hogy nem igaz, valótlan, attól még nem mondhatnám neki jogosan: „hazudtál” (legfeljebb azt, azt viszont igen: valótlan, nem-igazat mondtál). Ebből az következik, hogy míg nagyon is lehetséges jóhiszeműen *tévedni*, addig nem lehetséges „jóhiszeműen *hazudni*”. Ahhoz, hogy hazug állítást tegyek, ismernem kell az igazat. Ahol egyszerűen csak nem ismerek valamit, s vele kapcsolatban tudatlanságban leledzem, ott nem tudok „hazudni” sem, ott nem lehetséges a hazugság. A hazugság „definíciója” innen szemlélve úgy hangozhat: valami valótlan állítani úgy, hogy közben tudjuk az igazat.

Közbevetőleg érdemes megjegyeznünk, hogy ez a felfogás a filozófiatörténeti tradíció által is visszaigazolható, illetve megerősítésre találhat. A hazugság tudatos volta például Kant hazugságfogalmának ugyan nem részletezett, de mindenképpen implicit előfeltevése. Ha ugyanis Kant kiinduló meghatározása szerint a hazugság az „igazmondás ellentéte”,⁷ akkor ez feltételezi azt, hogy akár igazat is mondhatnánk, vagyis hogy *tudjuk* az igazat (tudjuk, de

⁵ Uo. („mensonge à soi”, „mensonge tout court”).

⁶ LS 85. o. (= EN 82. o.) Előrepillantva a rosszhiszeműségről mondottak felé, a fenti állítások így fogalmazhatók át: „aki rosszhiszemű, gyanítja az igazságot, amit elrejt”, „a rosszhiszeműnek az a szándéka, hogy megtévessze magát, s megpróbálja maga elől elrejtetni ezt a szándékot és elfedni a tudat áttetszőségét”.

⁷ I. Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, In. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991. 543. o.; ld. *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel. VIII. köt., Frankfurt/Main, Suhrkamp 1981. 562. o.: „Widerspiel der Wahrhaftigkeit”.

nem mondjuk, azaz nem *azt* mondjuk, hanem ellentétét). Hasonlóképpen, ha a hazugság – Kant egy további meghatározása szerint – „a gondolatok kinyilvánításában mutatkozó szándékos valótlanlás”, akkor a „szándékos” értelem-szerűen egyszersmind tudatos is kell, hogy legyen.⁸ Valótlanlást lehet szándék-talanul is állítani, de ez – mint fentebb próbáltam utalni rá – még nem hazugság. Kant beszél a továbbiakban „színelésről”, „belső hazugságról”, „tisztátalanlászról”, „hamisságról” is („amely [utóbbi], úgy látszik, az ember természetében gyökerezik”⁹), s e fogalmak illetve meghatározások nagyon is alkalmasak a sartré-i rosszhiszeműség-felfogás különböző oldalainak megvilágítására.¹⁰ Az álláspontbeli közelség néhol hasonló megfogalmazásokban is kifejezésre jut; Kant szerint például „az ember [...] elaltathatja lelkiismeretét”, Sartre pedig azt írja – erre a megfogalmazására később még külön is visszatérek –: „úgy válunk rosszhiszeművé, ahogy álomba szoktunk zuhanni, és úgy vagyunk rosszhiszeműek, mintha álmodnánk”.¹¹

Sartre-hoz visszatérve: ha rosszhiszeműség és hazugság között párhuzamot vonunk, azaz a rosszhiszeműséghez az önmagunknak való hazugság vezérfonalán keresünk hozzáférést, akkor azt lehetne mondani, hogy „aki rosszhiszemű, az egy kellemetlen igazságot rejt el, vagy egy tetszetős hazugságot igazságnak állít be”. Innen szemlélve „a rosszhiszeműség látszólag [...] a hazugság struktúrájával rendelkezik. Csakhogy – hangzik Sartre fontos kiegészítése – mindent megváltoztat az, hogy a rosszhiszeműségben *önmagam elől* rejttem el az igazságot”.¹² Amennyiben a hazugság feltételezi a heideggeri

⁸ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 544 o.; ld. *Werkausgabe*, id. kiadás, VIII. köt., 562. o.: „vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken”.

⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 545. sk. o.

¹⁰ Kant rögzíti ugyan, hogy létezik valami olyasmi is, mint önmagunknak való, azaz „belső hazugság”, az adott helyen azonban nincs eszköze arra, hogy ezt közelebből hozzáférhetővé tegye, s megáll a furcsa jelenség konstatálásánál. „Bizonyítani könnyű”, írja, „hogy az emberek számos *belső* hazugságot követnek el, nehezebb viszont ezek lehetőségét megmagyarázni; ehhez ugyanis voltaképpen egy második személy kellene, akit rá akarunk szedni, mert látszólag önellentmondás, ha saját magunkat akarjuk szándékosan becsapni” (Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 545. o.; kiemelés az eredetiben). Sartre kísérletét mármint felfoghatjuk úgy, mint amely ebbe a Kant által „látszólagos önellentmondásnak” nevezett fenoménbe próbál benyomulni s törekszik azt – a „rosszhiszeműség” elnevezésével – közelebből hozzáférhetővé tenni.

¹¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 554. o.; Sartre: LS 108. o. = EN 103. o.

¹² LS 86. o. (= EN 83. o.) Kiemelés F.M.I. Az itt keletkező gondolati nehézséget jól jellemzi Joseph S. Catalano: noha a rosszhiszeműségnek vannak közös jegyei a hazugsággal, írja, mégis alapvetően különbözik tőle. A rosszhiszeműség önmagunknak való hazugság, és amit nehéz megérteni, abban rejlik, hogy miközben tudatában vagyunk hazugságainknak, hogyan hihetünk mégis nekik (Joseph S. Catalano: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1974. [Midway Reprint edition, 1985], 79. o.).

Mitseint – az igazságot elleplezni, hazudni ugyanis csak a másik előtt lehetséges, hazudni „magányomban” aligha tudnék, a hazugsággal egyúttal megjelenik a másik, valamely közös tér is –, úgy adva van ezáltal „hazug és becsapott kettőssége”.¹³ E kettősség viszont nem létezik a rosszhiszeműség számára, mely „lényegileg *egyetlen* tudat egységét implikálja”: aki hazudik, és akinek hazudnak, itt egy és ugyanaz. Mint aki hazudik, ismernem kell az igazat – azt az igazat, amelyet magam, mint becsapott elől ugyanakkor elrejtteni igyekszem. Sőt, nemcsak úgy általában, de nagyon is pontosan kell ismernem, és pedig abból a célból, hogy magam elől minél gondosabban el tudjam rejtteni. Ha a hazug és a becsapott egy és ugyanaz a tudat, akkor ebből az következik, hogy a rosszhiszeműség nem jöhet kívülről. Mint Sartre írja, „a rosszhiszeműség nem kívülről járul az emberi valósághoz”,¹⁴ a tudat önmagát fertőzi meg vele.

De miben is áll ez az „igazság”, amelyet egy és ugyanazon tudat egységében „ismerek”, és – nem utólag, egy rákövetkező, tőle megkülönböztetett második lépésben vagy aktusban, hanem – ezen „ismeret” megszerzésével egyidejűleg, „*egyetlen* tudat egységében” önmagam elől ugyanakkor egyszerűen elrejtteni, eltitkolni, önmagamat felőle becsapni, ámítani törekszem?

Ezen a ponton célszerű lesz visszatérnünk a rosszhiszeműség-fogalom felbukkanásának „szülőhelyére”, melyet fentebb csak futólag regisztráltunk, anélkül, hogy bármilyen értelemben is elidőztünk volna nála. Ezt megelőzően azonban helyénvaló lesz még egy további pontosító, megszorító megjegyzést tennünk.

2. Sartre-nak a rosszhiszeműségre vonatkozó elemzései mind a tárgyalt fejezetben, mind a mű további részeiben számos, egymáshoz képest különböző, egymással időnként csak lazán összefüggő jelentésdimenzióban mozognak, melyek között ennél fogva nagyon is lehetségesek feszültségek vagy ellentmondások. Ehhez járul, s a képet tovább bonyolítja, hogy Sartre nem teszi meg az „ontikus” és „ontológiai” között Heidegger által megvont különbséget,¹⁵ s ez lehet az egyik fő oka annak, hogy elemzései között szép számmal akadnak olyan leírások (s az olvasók figyelmét a mai napig elsősorban ezek vonták magukra: a randevúra siető nő, a pederaszi, a pincér), melyek rosszhiszeműségben elmarasztalt konkrét hétköznapi eseteket vesznek alapul és írnak le. A különböző jelentésdimenziók számbavétele, feltérképezése, s amit ez jelent: a sartre-i rosszhiszeműség-fogalom átfogó vizsgálata a jelen dolgozatnak nem lehet célja. Amire az eddigiekben és a következőkben törekszem,

¹³ LS 86. o. (= EN 83. o.: „dualité du trompeur et du trompé”).

¹⁴ LS 86. o. (= EN 83. o.)

¹⁵ Lásd újabban pl. Sebastian Gardner: *Sartre's 'Being and Nothingness'. A Reader's Guide*, New York – London, Continuum 2009. 42. o.: Sartre „reject[s] Heidegger's conception of a ('ontic-ontological') distinction of beings/entities and Being [...]”.

az ezen fogalom egy alapvetőnek vélt ontológiai rétegének vagy dimenziójának kiemelése, kimetszése, egy olyan dimenzió rekonstruálása, amely heideggeri párhuzamokat mutat és velük kiegészítve reményeim szerint valami lényegeset képes mondani az ember létéről, közelebről igencsak esendő, azaz – heideggeri terminust használva, mivel Sartre-nál a rosszhiszeműség megnevezésen kívül nemigen van rá más megjelölés – „inautentikus” létéről.

A Sartre-irodalomban nem ismeretlen a rosszhiszeműség-fogalom különböző dimenzióinak és jelentésrétegeinek ilyen jellegű számbavétele, megkülönböztetése. Joseph S. Catalano például rámutat a rosszhiszeműség sartre-i fogalmának (a mi szempontunkból azt mondhatnánk: e fogalom ontológiai mélyrétegének) a szó bevett hétköznapi jelentésétől alapvetően eltérő jellegére.¹⁶ Mindazonáltal tény, hogy Sartre e fogalmat a szó hétköznapi, „ontikus” jelentésdimenzióiban (viselkedésmódokra és döntésekre vonatkoztatva) is használja, s ebben a tekintetben Ronald E. Santoni joggal jegyzi meg, miszerint „a rosszhiszeműség kihívó sartre-i ábrázolását jobban meg tudjuk érteni akkor, ha gondosan különbséget teszünk a rosszhiszeműség mint »elsődleges kivetülésként« avagy »világrajövetelként« [azaz a fogalom ontológiai dimenziója – F.M.I.] és a rosszhiszeműség mint specifikus aktusok, magatartásmódok és döntések jellege között”.¹⁷ Sebastian Gardner hasonlóképpen fogalmaz, amikor öncsalás és rosszhiszeműség között különbséget vonva azt írja: „*Mauvaise foi* és önbecsapás/öncsalás [...] nem ugyanazt a fogalmat jelenti. Az öncsalás hitek és intenciók problematikus konfigurációját nevezi meg, pszichológiai tulajdonságok mintáját, amelyet egyes esetekben szükségesnek látunk használni. A rosszhiszeműség fogalmát Sartre hasonlóképpen használja ugyan egy felületesebb, leíró értelemben, melyben egyszerűen azt jelenti, hogy »valaki nem őszinte ezen hitek tekintetében«, mindazonáltal teljes értelemben ez Sartre szigorún teoretikus fogalma, amely elválaszthatatlan az emberi szubjektumra vonatkozó metafizikájától. Ugyanakkor a fogalmak egymással összekapcsolódnak – a rosszhiszeműségnek legalábbis néhány formája nyilvánvaló öncsalást tartalmaz –, s az általuk okozott nehézségek szorosan összefüggenek egymással.”¹⁸

¹⁶ Lásd Joseph S. Catalano: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1974. (Midway Reprint edition, 1985), 78. old.: “Bad faith refers to a certain fact or phenomenon of human experience. Not everyone would call this phenomenon ‘bad faith’, and certainly not everyone would explain it as Sartre does [...].”

¹⁷ Ronald E. Santoni: „»Unaufichtigkeit« – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160)“, In: *Das Sein und das Nichts*, Klassiker Auslegen, Bd. 22, id. kiadás, 74. o.

¹⁸ Sebastian Gardner: *Sartre's 'Being and Nothingness'. A Reader's Guide*, New York – London, Continuum 2009. 174. o.: “*Mauvaise foi* and self-deception do not [...] express the same concept. Self-deception names a problematic configuration of beliefs and (arguably) intentions, a pattern of psychological attributions which we find it

3. Ezen rövid kitérő után visszatérünk fenti kérdésünkhöz, mely úgy hangzott: miben is áll az az „igazság”, amelyet egyszerre „ismerek”, és ezen „ismeret” megszerzésével egyidejűleg, „*egyetlen* tudat egységében” önmagam elől ugyanakkor elrejtteni, eltitkolni, törekszem? E kérdés megválaszolása céljából visszanyúlunk a rosszhiszeműség-fogalom felbukkanásának „szülőhelyére”, melyet fentebb csak futólag regisztráltunk, anélkül, hogy közelebb-ről szemügyre vettük volna.

Ha az ember olyan lény, aki képes kérdéseket feltenni – s a kérdezés „*per definitionem* emberi magatartásmód”¹⁹ –, s képes ily módon a létezőktől elszakadni, azokat tagadni, „semmíteni”, akkor valamilyen módon önmagában hordozza a semmit. Sartre egyetért Heideggerrel abban, hogy a tagadás a semmiből ered,²⁰ s hogy a semmit egy sajátos hangoltsági állapot, a szorongás nyilvánítja meg,²¹ hozzá képest azonban egy lépéssel továbbmenve azt állítja: az a létező, mely képes semmíteni, magában kell, hogy hordozza a semmit; „azért eredete a tagadó ítéletnek, mert ő maga tagadás”.²² A tagadás, a semmités, a létező felfüggesztése, a tőle való elszakadás mind azt implicálja, hogy az ember szabad. „Az emberi valóság e lehetőségének, amellyel egyfajta semmit hoz létre önmagából, mely elválasztja őt, Descartes adott nevet a sztoikusok alapján: ez a *szabadság*”.²³ A szabadság az ember egész létét kezdettől fogva meghatározza: „az ember a szorongásban ébred szabadsága tudatára, vagy ha jobban tetszik, a szorongás a szabadságnak, mint léttudatnak a létmódja, benne válik a szabadság saját létében kérdésessé önmaga számára”.²⁴

necessary to employ in some instances. Bad faith, though also employed by Sartre in a more superficial, descriptive sense where it means simply and roughly ‘a person’s not being honest with themselves’, is in its full meaning a strictly theoretical concept of Sartre’s, inseparable from his metaphysics of the human subject. Nevertheless, the concepts are interlinked – at least some instances of bad faith involve patent self-deception – and the issues they raise are connected very closely.”

¹⁹ LS 59. o. (EN 58. o.)

²⁰ Lásd EN 53. o.: „Sans nul doute, Heidegger a raison d’insister sur le fait que la négation tire son fondement du néant” (ld. LS 53. o.) Heideggernél lásd „Was ist Metaphysik?”, GA 9, 117. o.: „das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt” (magyarul lásd Martin Heidegger: „... *Költőien lakozik az ember...*”. Válogatott írások. Budapest – Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji 1994. 13–33. o., itt 27. o.: „a Semmi a tagadás eredete, nem pedig megfordítva”).

²¹ Lásd EN 52. o. = LS 52. o.

²² LS 53. o. (EN 53. o.)

²³ LS 60. o. (EN 59. o.) Semmi és szabadság összefüggésének heideggeri előlegzésére vonatkozóan lásd „Was ist Metaphysik?”, GA 9, 115. o.: „Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit” (lásd „... *Költőien lakozik az ember...*”, id. kötet, 25. o.: „A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmaga-lét és nincsen szabadság.”).

²⁴ LS 65. o. (EN 64. o.)

Egy másik helyen Sartre így fogalmaz: „a szorongás nem az emberi szabadság bizonyítékeként jelenik meg”, mindazonáltal „létezik egy sajátos szabadságtudat [...], s ez a tudat a szorongás”.²⁵ „A szorongásban a szabadság önmaga előtt szorong, amennyiben *semmi* nem ösztönzi és nem is gátolja soha.”²⁶ Az emberléttel együtt járó szabadság és szorongás előli kitérésnek, a tőle való menekülésnek a terméke mindenfajta determinizmus; „a szorongástól való menekülés pedig csupán egy módja a szorongás tudatosulásának”.²⁷

A szabadság s a vele járó szorongás az emberi lét ontológiai rögzíthetlenségének az indexe. A dolgok nem szabadok: önmagukban vannak, azok, amik, van lényegük. A sartre-i mű alapvető ontológiai megkülönböztetésének az értelmében a magábanvalóra (*en-soi*) az jellemző, hogy *az*, *ami*, míg a magáértvalóra (*pour-soi*, Sartre használja még a „tudat” ill. az „emberi valóság” kifejezéseket is) az, hogy *nem az*, *ami*, illetve *az*, *ami nem*.²⁸ Ez viszont azt jelenti, hogy az embernek nincs rögzített lényege, vagy ha úgy tetszik: léte megelőzi lényegét. (Léteznie kell, hogy önmagát, önmaga lényegét meghatározza, s mindenkori lététől függően változó módon határozhatja meg saját lényegét.) Az ember létét ilyenformán egy állandó önmagával való nem-azonosság, nem-egybeesés jellemzi. Ennek az ontológiai konstellációnak a feltételei közepette létezni korántsem egyszerű feladat; az előle (s az ily módon felfogott szabadság elől) való – inautentikus – kitérés a rögzíthetlenség felől a magábanvaló szilárdsága felé való menekülés: „mindig készen állunk rá, hogy a determinizmusban való hitbe meneküljünk, ha [a] szabadság nyomasztóvá válik, vagy ha mentségre van szükségünk”.²⁹

A szorongástól való menekülés feltételezi a szorongás tudatosítását, ha úgy tetszik, „ismeretét”. Mindazonáltal sajátos ismeret ez: olyan, mely nem akar önmagáról tudni, nem akarja önmagát ismerni, úgyszólván önmaga elől is menekül.³⁰ A tudat úgy fordul hozzá – úgy fordul felé, úgy tud róla –, hogy elfordul tőle. Nem menekülhetnék ugyanis előle, ha nem lenne róla valamilyen tudatom. Mint Sartre fogalmaz: „örökösen magammal kell hordoznom azt, amitől menekülni akarok”, éspedig nyilvánvalóan azért, mert máskülön-

²⁵ LS 70. o. (EN 68. o.) Kiemelés az eredetiben.

²⁶ LS 72. o. (EN 70. o.) Kiemelés az eredetiben.

²⁷ LS 81. o. (EN 79. o.)

²⁸ Lásd például EN 93., 95., 97., 98., 99. („la réalité-humaine comme un être qui est ce qu’il n’est pas et qui n’est pas ce qu’il est”), 101., 170., 217., 224. („cette subjectivité qui est ce qu’elle n’est pas et qui n’est pas ce qu’elle est”), 519., 611., 665., 669. o. = LS 97., 99., 101., 102., 103., 105., 182., 234., 241., 561., 664., 723., 727. o.

²⁹ LS 80. sk. o. (EN 78. o.)

³⁰ Heidegger is utal rá, hogy az eredendő szorongás az emberi létben többnyire el van nyomva (GA 9, 117: „diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten”; lásd id. magyar ford., 28. o.).

ben nem tudnék szüntelenül menekülni előle. Ilyenformán – mondhatjuk – nem pusztán *tőle* menekülök: éppannyira *vele* is. Nem valaki más: önmagam elől akarok valamit elleplezni: „valójában csak akkor akarhatom »nem látni« létem egy bizonyos aspektusát, ha pontosan tudok arról az aspektusról, amelyet nem akarok látni”. Más szóval „meg kell jelölnöm létemen belül, hogy el tudjak fordulni tőle, vagy még inkább, állandóan gondolnom kell rá, abból a célból, hogy óvakodni tudjak attól, nehogy rágondoljak”.³¹

Ugyanakkor szorongani – átadni magam a szorongásnak – és a szorongás elől menekülni mégsem ugyanaz a dolog. Ha képes vagyok menekülni előle, akkor ez azt feltételezi, hogy tagadom, „semmitem” azt. Ha a szorongás előli menekülés vagyok, akkor ez azt feltételezi, hogy rendelkezem egyfajta tagadó, semmitő képességgel a szorongáson belül. Ez a képesség kettős: „semmíti a szorongást, amennyiben a szorongástól menekülök, és semmití saját magát, amennyiben szorongásnak kell lennem, hogy menekülhessek előle. Ez az, amit rosszhiszeműségnek nevezünk”.³²

A rosszhiszeműség olyan fenomén, amely önmagát önmaga elől igyekszik elfedni, önmagát állítja és tagadja is. Nemcsak „tárgyát” számolja fel, de önmagát is. „Egy olyan *homályba vesző* fenoménnel van dolgunk”, írja a későbbi elemzések egy pontján Sartre, „amely csak a saját elkülönülésében és általa létezik”.³³ Ha e képesség csak a szorongást semmítené, csak a szorongást tagadná, önmagát pedig nem, akkor a szorongást végérvényesen megsemmisítené, ezzel azonban – mivel ő maga a szorongás semmítése – önmagát is felszámolná. Tehát úgyszólván önmaga fenntartásának érdekében önmagát –

³¹ LS 81. o. (EN 78. sk. o.)

³² Lásd LS 81. sk. o. (EN 79. o.) Érdemes a teljes kontextust eredetiben idéznünk: „Pourtant, fuir l’angoisse ou être l’angoisse, ce ne saurait être tout à fait la même chose: si je suis mon angoisse pour la fuir, cela suppose que je puis me décentrer par rapport à ce que je suis, que je puis être l’angoisse sous la forme de « ne l’être pas », que je puis disposer d’un pouvoir néantisant au sein de l’angoisse même. Ce pouvoir néantisant néantit l’angoisse en tant que je la fuie et s’anéantit lui-même en tant que je la suis pour la fuir. C’est ce qu’on nomme la mauvaise foi.”

³³ Lásd LS 87. o. = EN 84. o.: „Il y a là un phénomène *évanescent*, qui n’existe que dans et par sa propre distinction.” Hasonló értelemben beszél székfoglaló előadásában Heidegger a semmiről: „amit [a tudomány] elvet, azt igénybe veszi” („Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch”), majd felteszi a kérdést: „Welch zwiespältiges Wesen enthielt sich da?” („Was ist Metaphysik?”, GA 9, 106. o.; magyarul ld. Martin Heidegger: „... *Költőien lakozik az ember...*”. Válogatott írások. Budapest – Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji 1994. 13–33. o., itt 16. o.). A „zwiespältiges Wesen” („meg-hasonlott lényeg”) heideggeri és a „homályba vesző, csak a saját elkülönülésében és általa létező fenomén” sartre-i fogalma között nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn. Ugyanitt azt írja Heidegger: „A semmiről annyiban tudunk, hogy róla, a semmiről semmit sem akarunk tudni” („Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen”). Sartre-nál hasonlóképpen a szabadságról és a szorongásról a tőle való menekülés módján „tudunk” (így viszont *tudunk* róla).

mint a szorongást semmítő tevékenységet – is semmítenie kell, ezáltal lehetővé téve, hogy a szorongás – s vele együtt önmagának a szorongás semmítésére irányuló tevékenysége – fennmaradhasson. A rosszhiszeműség, írja Sebastian Gardner, „pragmatikus ellentmondást foglal magában: a szabadság tagadni igyekszik magát, ám épp ezen igyekvésében fejezi ki önmagát”.³⁴ A szabadságtól való menekülésben a szabadság nagyon is jelen van, s ennek így is kell lennie, ha a szabadság előli menekülésnek lehetségesnek kell lennie: önmaga előli menekülésében (éppen) önmagát nyilvánítja meg.

Más oldalról és fenti magyarázatunk terminusaiban: a *tőle* és a *vele* szétbonthatatlan egységéről van szó; bármelyik tag megsemmisülése nyomban felszámolná a másikat. *Tőle* csak úgy tudok menekülni (és e menekülésben tartósan megmaradni), ha egyúttal *vele* menekülök. Ha a *vele* eltűnnék, megszűnnék a *tőle* való menekülés is (példával élve: az engem üldöző kutya elől menekülök, amely ott liheg állandóan a sarkamban, s szüntelen lihegése megszakítatlan menekülésre ösztönöz; így *tőle* és egyúttal *vele* menekülök; ha a sarkamban való lihegése megszűnnék, nyomban megállnék, és befejeződne a menekülés: mind a *tőle*, mind a *vele* való menekülés; a „*vele*” megszűnése felszámolná a „*tőlé*”-t is.).

Az emberlét alapvető ontológiai konstitúciójának – a szabadságnak és a vele járó szorongásnak, az emberi „lényeg” hiányának, annak, hogy az ember *nem az, ami*, és *az, ami nem* – a pre-ontológiai ismerete és az előle való menekülés alkotja a rosszhiszeműséget.³⁵ A későbbi elemzések egy pontján

³⁴ Sebastian Gardner: *Sartre's Being and Nothingness. A Reader's Guide*, New York – London, Continuum 2009. 175. o.: „Bad faith involves [...] a pragmatic contradiction – freedom seeks to negate itself, yet it expresses itself in this very seeking.”

³⁵ Éppannyira fogalmazhatunk fordítva is (és akkor a hangsúlyok máshová tevődnek): az emberlét alapvető ontológiai konstitúciója – a szabadság, a vele járó szorongás, az emberi „lényeg” hiánya, az, hogy az ember *nem az, ami*, és *az, ami nem* – elől való menekülés és (ami ennek előfeltétele) ezen konstitúció pre-ontológiai ismerete alkotja a rosszhiszeműséget. – „Az ontológiai rosszhiszeműség”, írja Santoni, „nem más, mint menekülés ama szabadság és nem-egybeesés elől, amik vagyunk, hogy a létet, az önmagunkkal való egybeesést, az azonosságot [...] kövessük” (Ronald E. Santoni: „Unaufrichtigkeit» – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160)“, In: *Das Sein und das Nichts*, Klassiker Auslegen, Bd. 22, id. kiadás, 73. o.: „Die ontologische Unaufrichtigkeit ist genau unsere Flucht vor der Freiheit und der Nicht-Koinzidenz, die wir sind, um das *Sein*, die Selbst-Koinzidenz, die Identität, das »was-man-ist« (=An-sich-sein) zu verfolgen”). – Más oldalról, de hasonló feszültségek terében magyarázza a fenomént Leo Fretz: a rosszhiszeműség lehetősége, írja, az emberi egzisztencia kétértelmű ontológiai státuszában gyökerezik. Mint Sartre kifejti, minden emberi lény egyszerre faktititás és szabadság, azaz faktititás, s ugyanakkor az a lehetőség, hogy meghaladja ezt a faktitást. Pontosan azért, mert *nem az, ami*, vagyis mert szabad – pontosan azért minden ember hajlamos a rosszhiszeműségre és képes is rá. Hajlamos, mert nem bírja elviselni egy olyan egzisztencia feszültségét, melynek pólusai faktititás és szabadság. És képes rá, mert szabadsága révén megpróbálhatja

Sartre tömören és összegzően így fogalmaz: „A rosszhiszeműség elsődleges aktusa attól való menekülés, amitől nem tudunk menekülni, attól való menekülés, amik vagyunk”.³⁶ Ez az állítás azonban pontosítandó. „[...] attól való menekülés, amitől nem tudunk menekülni”: vajon tényleg nem tudunk menekülni tőle? Hiszen Sartre épp azt részletezte korábban, miben áll, hogyan lehetséges és hogyan megy végbe ez a menekülés. Tényleg nem tudunk menekülni tőle? A válasz így hangozhat: bizonyos értelemben igen, bizonyos értelemben nem. Igen, mert el tudunk menekülni előle, s e menekülés épp a rosszhiszeműség. Nem, mert az előle való menekülés nem kerüli el azt, ami elől menekülünk, csupán – fogalmazzunk így – egy másik modalitásba viszi át, vagy úgy is mondhatjuk, a hozzá való viszonyt változtatja meg: immár a tőle való menekülés módján vagyunk *az*. Az emberléttől igenis tudunk menekülni, de ettől még nem szűnünk meg *lenni*: akkor a tőle való menekülés módján leszünk emberek.³⁷

Ennek azonban Sartre is tudatában van. Mint írja, a rosszhiszeműség „önálló és tartós formát mutat; az emberek nagy részének akár az élet normális aspektusát is jelentheti. Lehet rosszhiszeműségben élni [...], a rosszhiszeműség képes állandó és sajátos életstílussá válni. Igen nagy zavarban vagyunk tehát, mivel a rosszhiszeműséget nem tudjuk sem visszautasítani, sem megérteni”.³⁸

magát teljes egészében vagy fakticitásra vagy szabadságra redukálni. Lásd Leo Fretz: „Individuality in Sartre's philosophy”, In: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howell, Cambridge University Press, 1992, 67–99. o., itt 84: „The fact that this phenomenon [bad faith] can emerge is rooted in the ambiguous ontological status of human existence. As Sartre puts it, every human being is both facticity as well as freedom—that is to say, he is facticity and at the same time he is endowed with the possibility of transcending this facticity. Precisely because each individual is *not* what he is – that is, precisely because he is free – he is prone to, and capable of, bad faith. Prone to, since he cannot endure the tension of an existence between the poles of facticity and freedom. Capable of, since he, by means of his freedom, tries to reduce himself totally to either facticity or freedom.”

³⁶ LS 110. sk. = EN 105. o.: „[...] l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est.”

³⁷ A rosszhiszeműség, írja David Detmer, az a kísérlet, hogy tagadjuk szabadságunkat, s megpróbáljuk magunkat valamifajta „dolognak” tekinteni, amely tömör, kemény, változhatatlan, nem szabad. Másfelől a szorongás az, amitől a rosszhiszeműségben menekülünk (David Detmer: *Freedom As a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois: Open Court 1986. 23. sk. o.: “[...] bad faith and anguish. Bad faith, at least in the form with which we are now concerned, consists in the attempt to deny one's freedom, and to take oneself for some kind of 'thing': solid, immutable, unfree. Anguish, on the other hand, is that from which one flees in bad faith [...])”

³⁸ LS 87. o. = EN 84. o. („Notre embarras semble donc extrême puisque nous ne pouvons ni rejeter ni comprendre la mauvaise foi.”)

4. Ha Sartre számára a rosszhiszeműség „az emberek nagy részének akár az élet normális aspektusát is jelentheti”, ha számukra „a rosszhiszeműség képes állandó és sajátos életstílussá válni”, úgy Heidegger számára nem kevésbé áll így a dolog az inautentikus léttel. „Az inautenticitás”, írja egy helyen, „oly kevésbé jelent valami olyant, mint többé-már-nem-a-világban-lenni, hogy éppenséggel valamely kitüntetett világban-létet alkot; olyant, melyet a »világ« és másoknak az-emberben való ittléte teljesen magával ragad”.³⁹ A világban-lét ezen módja éppenhogy féktelen, gátlástalan és nyughatatlan tevékenykedésben, ügyködésben, sürgés-forgásban nyilvánulhat meg,⁴⁰ mely nem zuhánásként, hanem – sokkal inkább – felemelkedésként, konkrét életként véli önmagát megtapasztalni.⁴¹ Az inautentikus létmód nem az emberi lét árnyoldalát, valamifajta „éjszakai arcát” mutatja, épp fordítva: e struktúra nagyon is mindennapjainak – napjai mindegyikének – „nappali oldalát” alkotja.⁴²

A rosszhiszeműség illetve az inautentikus lét lehetséges hétköznapi túlsúlyát, prioritását illető egyetértés mellett az eddigiekből adódik Sartre és Heidegger között egy további, mélyebb párhuzam is. Ha Sartre szerint a „rosszhiszeműség [...] attól való menekülés, amik vagyunk”, akkor az önmagunk előli menekülés olyan fenomén, amely Heidegger számára sem volt ismeretlen, s fő művének különböző helyein részesült beható elemzésben.

A *Lét és időben* Heidegger azt írta, hogy önmagunkat bizonyos értelemben már mindig is megtaláltuk. Mindazonáltal sajátos megtalálásról van itt szó; olyanról, amely nem „valamilyen közvetlen keresésből, hanem menekülésből származik”.⁴³ Heidegger számára tehát önmagunkra mindenekelőtt és

³⁹ SZ 176 (38. §.): „Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist.” Lásd LI 207. sk. o.

⁴⁰ Vö. SZ 177. sk. o. Lásd itt különösen a következőket: „Diese Beruhigung im uneigentlichen Sein verführt jedoch nicht zu Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des »Betriebs«. Das Verfallensein an die »Welt« kommt jetzt nicht etwa zur Ruhe.” Vö. még pl. uo., 195. o.: „Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus, sondern weckt sie.” Lásd LI 209. sk., 229. o.

⁴¹ Vö. SZ 178. o.: „[dieser Sturz] [...] ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«.” Lásd LI 210. o.

⁴² Vö. SZ 179. o.: „Das Verfallen enthüllt eine wesenhafte ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nachtseite bestimmt, als sie alle seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert.” Az inautentikus lét „prioritásáról” és életet kitöltő lehetőségéről lásd még pl. uo. 181. o.: „Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst”; 193. o.: „[das Dasein] kann uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise [...]”. Lásd LI 212., 213., 227. o.

⁴³ SZ 135. o. (29.§.): „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich *immer schon* gefunden [...] Als Seiendes, das seinem Sein

elsősorban a tőle való menekülésben bukkanunk. Önmagunkat megtalálni, önmagunkra találni és önmagunk elől menekülni ily módon nem hogy nem zárja ki egymást, hanem közvetlenül egybeesik egymással. Az ittlét ittje mindenekelőtt a kitérésben nyílik meg, írja.⁴⁴ Ami elől kitérünk, annak már meg kellett nyílnia – bizonyos módon hozzáférhetővé kellett válnia –, amitől elfordulunk, az a tőle való elfordulásban van jelen. A „tőle el” feltételezi, hogy tudjuk, milyen irányban kell elfordulni, milyen irányban kell menekülni; feltételezi ilyenformán, hogy bizonyos értelemben „nála” voltunk. Amennyiben az ember önmaga elé kerül – csak annyiban képes önmaga elől menekülni.⁴⁵ Ami elől kitérünk, amitől menekülünk, annak mintegy a hátába kerülünk,⁴⁶ avagy azt is lehet mondani: az követ minket hátulról.⁴⁷ Úgy is fogalmazhatunk: ami elől kitérünk, azt a tőle való elfordulásban meg kellett pillantanunk legyen – még ha csak egy pillanatra is. Épp annyira, hogy elforduljunk tőle, ezt a fajta hozzáfordulást pedig újra és újra végre kell hajtanunk, abból a célból, hogy lehetővé tegyük a tőle való elfordulást, az előle való kitérést. Nem haszontalan továbbá megemlíteni, hogy amit inautenticitásnak nevez, Sartre-hoz hasonlóan, ám eltérő fogalmi keretben Heidegger is a semmivel, a semmisséggel hozza összefüggésbe.⁴⁸ Ha végül Sartre-nál a szabadsággal szorongás jár együtt, s a szorongás a szabadságra utal, akkor e tényállás közve-

überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt.” (Kiemelések F.M.I.) Lásd LI 164. o.

⁴⁴ SZ 135. o. (29.§.): „Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossene.” Lásd LI 164. o.

⁴⁵ SZ 185. o.: „Wohl aber ist es in der Abkehr von ihm erschlossen »da«” (kiemelés az eredetiben, lásd LI 217. sk.); ld. még SZ 44., 193. o. (Lásd LI 61., 227. o.)

⁴⁶ SZ 184. o.: „Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörende Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen.” Lásd LI 217. o.

⁴⁷ SZ 425. o. „[...] im Ausweichen vor dem Tode dieser dem Fliehenden nachfolgt [...]“ Lásd LI 487. o.

⁴⁸ Vö. SZ 285. o.: „In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des uneigentlichen Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist.” (Lásd LI 331. o.) Ugyanazon a lapon kicsit lejjebb Heidegger hozzáteszi: „[...] bleibt der ontologische Sinn der Nichtigkeit dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel.“, ami Sartre fentebb idézett ama kijelentésére rimel, mely szerint „a rosszhiszeműséget nem tudjuk sem visszautasítani, sem megérteni” (ld. fentebb a 38. jegyzethez tartozó idézetet). Lásd ehhez Kant megfontolásait, melyek szerint „a rosszra való hajlandóságnak az észbeli eredete kifürkészhetetlen a számunkra [...] képtelenek vagyunk [...] felfogni, hogy honnan került belénk először a morális rossz” (I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat 1974. 134–363. o., itt 175. o.). Később Kant a szabad akaratot „kifürkészhetetlen tulajdonságnak” nevezi (uo., 183. o., jegyzet), s megjegyzi, „szívünk mélye [...] még önmagunk számára is kifürkészhetetlen” (uo., 185. o.).

tett megerősítését láthatjuk Heideggernek egy a negyvenes évek elején a fő műre való visszapiillantásban megfogalmazódó kérdésében: „Kísértést érzünk arra, hogy feltegyük a kérdést, a szorongással szemben újra és újra fellépő buzgólkodóknál – anélkül, hogy beismernék – vajon nem *a szorongástól való szorongás* lép-e működésbe?”⁴⁹

5. Sartre-hoz visszatérve azt mondhatjuk, hogy egy bizonyos („homályba vesző”) módon tudunk a rosszhiszeműségről, a szabadság és szorongás előli menekülésünkről – olyan tudás módján, amely mindazonáltal nem akar önmagáról tudni, amely önmaga tudatosodása elől minduntalan kitér, előle visszahőköl vagy hátrahúzódik, ám egyúttal minduntalan közelít is hozzá, hogy közelébe jutván azután rögvest ki tudjon térni előle. Olyan tudás, mely tárgyát is, magát is „semmíti”; van is, és nincs is: ami másfelől megfelel annak, hogy létét a léte előli kitérés tölti ki, mintegy léte peremén egzisztál, annak közelében, de előle mindig kitérve.

Az önmagáról tudni nem akaró tudás, az önmagát önmaga előtt (el-) lep-lező tudás ezen jellegét pontosítja egy utolsó lépésben Sartre a rosszhiszeműségekre vonatkozó fejtegetései végén, az I. rész utolsó, harmadik fejezetében, mely „A rosszhiszeműség »hite«” („La «foi» de la mauvaise foi”) sokatmondó címet viseli.

A rosszhiszeműség, összefoglalóan fogalmazva, Sartre számára mindennek-előtt valamifajta hit; éspedig olyan – éppenséggel rossz vagy rosszhiszemű – hit, melynek első aktusa nem más, mint döntés (értelemszerűen: önmaga által meghozott, ám önmaga előtt egyszersmind elkendőzött döntés) – nem csekélyebb dologról, mint – magáról a hitnek a természetéről: olyan döntés, mely maga is rosszhiszeműségben fogant, s mellyel *ez a fajta hit a nem meggyőző, nem-evidens evidenciát* teszi meg az evidencia kritériumául.⁵⁰

⁴⁹ GA 49, 33. o. : „Man könnte nun freilich hier versucht sein zu fragen, ob bei den immer wieder auftauchenden Eiferern gegen die Angst nicht vielleicht, ohne daß sie es sich eingestehen, eine *Angst vor der Angst* am Werke sei [...]” (kiemelés az eredetiben). Már a székfoglaló beszédben is arról esett szó, hogy az eredendő szorongás az emberi létben többnyire el van nyomva (GA 9, 117: „diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten”; lásd id. magyar ford., 28. o.; lásd fentebb a 30. jegyzetet).

⁵⁰ Ez az összegzés a következő helyeket veszi alapul: „[...] la mauvaise foi est foi. [...] le problème essentiel de la mauvaise foi est un problème de croyance. [...] le projet de mauvaise foi doit être lui-même de mauvaise foi [...] La décision d’être de mauvaise foi n’ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi. Et c’est elle qui, dès le surgissement de la mauvaise foi, décide de toute l’attitude ultérieure et, en quelque sorte, de la Weltanschauung de la mauvaise foi. Car la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité, comme ils sont acceptés par la pensée critique de bonne foi. Ce dont elle décide, en effet, d’abord, c’est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un

Olyan aktus e döntés, mely mind tárgyát, mind a rá vonatkozó igaznak-tartás módját egyszerre érinti. Ez a struktúra eleve és menthetetlenül instabil, illetve – ahogy azt Sartre kifejezi – metastabil.⁵¹ Tekintve azonban, hogy – szemben a magábanvalóval, amelyet az önmagával való egybeesés jellemez, az, hogy az, *ami* – az emberi valóság, a tudat, ill. a magáértvaló struktúrája Sartre szerint az önmagával való nem egybeesés jellegével bír: *nem az, ami, s az, ami nem* – s a rosszhiszeműség épp az emberi valóság ezen ontológiai jellege elől igyekszik a magábanvaló szilárdsága, valamifajta stabilitás, állandóság, önmagával való egybeesés felé menekülni –, a *metastabilitás* tág értelemben nem csupán a rosszhiszeműségre érvényes. Az emberi valóság – amennyiben *nem az, ami, s az, ami nem*, önmagától ilyenformán egy bizonyos távolságban létezik – maga is instabil, híján van az önmagával való egybeesésnek, s emiatt azután nincs olyan önmagáról szóló kijelentés, mely így vagy úgy képes volna őt adekvát módon „megfogni”, (nyelvileg) „azonosítani”, „szavakba foglalni” – s ily módon (le-) rögzíteni. „Nem tudok olyan kijelentést tenni önmagamról”, írja egy jellegzetes helyen Sartre, „mely ne vált volna hamissá abban a pillanatban, amikor megteszem”; a magáértvaló, hangzik másutt, „mindig más, mint amit *mondani* lehet róla”.⁵²

Visszatérve a rosszhiszeműség „hitére”, ez utóbbi leginkább a jóhiszeműséggel szembeállítva jellemezhető. Jóhiszeműség esetén először – tudatosan – elfogadunk kritériumokat, írja Sartre-t kommentálva Catalano, azaz döntünk a kritériumok felől, amelyek alapján hagyjuk meggyőzni magunkat, valamit elfogadunk vagy igaznak tartunk. Rosszhiszeműség esetén viszont először döntünk úgy, hogy hiszünk, majd úgy döntünk, hogy nem kívánunk túl sok evidenciát ahhoz, hogy higgyünk. Mint Sartre írja, a rosszhiszeműség rosszhiszeműségben van magának a hitnek a természetét illetően.⁵³ A rosszhiszeműség – a kommentárt így lehetne tovább kommentálni – nemcsak a hit tárgyára vonatkozik, hanem magára az aktusra is, amellyel a tárgyban hiszünk, amellyel a tárgyhöz hívó módon viszonyulunk, általa hagyjuk magunkat meggyőzni.⁵⁴ Olyan döntésről van szó, mely önmagát mint döntést leplezni igyekszik, mely „nem meri nevén nevezni önmagát”.⁵⁵

type d'être des objets [...]. [...] un type d'évidences singulier apparaît: l'évidence *non persuasive* [...] Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi.” (EN 103; ld. LS 107. sk. o.)

⁵¹ Lásd EN 104. o. = LS 109. o.

⁵² EN 151., 483. o.; vö. LS 161., 522. o. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵³ Joseph S. Catalano: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, id. kiadás, 87. o.

⁵⁴ Catalano kommentárja a következő sartre-i hely magyarázataként fogható fel: a rosszhiszeműség „úgy döntött”, „hogy a nem-meggyőzőtlenségnek kell alkotnia a meggyőződés struktúráját” (LS 109. o. = EN 104. o.: „[...] que la non-persuasion

E leplezett döntés átállítja a mércéket. „A rosszhiszeműség ugyanis”, írja Sartre, „nem tartja be az igazság normáit és kritériumait [...]. A rosszhiszeműség elsősorban éppen az igazság természetéről dönt. A rosszhiszeműséggel egy igazság, egy gondolkodásmód, a tárgyak egy léttípusa tűnik fel [...]. Ennek következtében egy sajátos típusú evidencia jelenik meg: a *nem meggyőző* evidencia”.⁵⁶ Olyan hit ez, mely „önmagát a lehető legkevésbé akarja meggyőzni”,⁵⁷ s e célból – mivel így azért igen nehéz hinni – a meggyőzőtlenség mércéit előzetesen átállítja, pontosabban lefokozza: szerénnyé válik és igénytelenné. Mostantól „a nem meggyőzőtlenségnek kell alkotnia a meggyőződés struktúráját”.⁵⁸

était la structure de toutes les convictions”). Itt nem tudunk részletesebben foglalkozni vele, de egy utalás erejéig megemlítendő, hogy a rosszhiszeműség fogalma Sartre-nál közvetlenül a freudi pszichoanalízissel való kritikai számvetésből származik.

⁵⁵ LS 108. o. = EN 103. o. („La décision d’être de mauvaise foi n’ose pas dire son nom [...]”).

⁵⁶ LS 108. o. = EN 103. o.: „[...] la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité [...]. Ce dont elle décide, en effet, d’abord, c’est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d’être des objets [...]. En conséquence, un type d’évidences singulier apparaît: l’évidence *non persuasive*.” (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁷ LS 109. o. = EN 104. o.: „[...] il faut que, à l’origine, une foi qui se veut mal convaincue soit possible [...].”

⁵⁸ LS 109. o. = EN 104. o. – Egyfajta – ahogy ezt másutt nevezni véltem – „filozófiaellenes filozófiával” van itt dolgunk, olyan filozófiával, mely önmagának, mint filozófiának egyáltalán nincs tudatában. Lásd erről Husserl és Fichte összefüggésében tett utalásaimat: Fehér M. István: „Bevezetés”. E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest, Kossuth 1993. 10. sk.. o. és 20. jegyzet: 19. sk. o. (Fichte azt írta többek között, hogy a dogmatikust „nem tudjuk megcáfolni az előadott bizonyítással, bármilyen világos is az, mert e bizonyítás nem hatolhat el a tudatáig”; s hogy a dogmatizmus éppen ezért „egyáltalán nem is filozófia, hanem erőtlen állítás és bizonygatás. Marad tehát az idealizmus, mint az egyetlen lehetséges filozófia”; „a következetes dogmatizmus [...] egyben materializmussá is lesz”; ld. „Első bevezetés a tudománytanba”, Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat 1981. 41., 40., 39. o.) Ma ehhez egy további Fichte-helyet tennék hozzá, mely a jelzett tényállást talán még pregnánsabban fejezi ki; olyan belátásról beszél itt Fichte, amely „tagadja minden belátás belső lényegét” (Fichte: *Az ember rendeltetése*, Ford. Kis János, Budapest, Helikon 1976. 134. o.). A két paradox fogalom: a minden belátás belső lényegét tagadó belátás fichte-i és nem meggyőző, nem evidens evidencia sartré-i fogalma között nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn. – Idealizmus és dogmatizmus (avagy realizmus) vitáját illetően utalok Luigi Pareyson tömör és találó megfogalmazásaira: „az idealizmus azt mondja, amit csinál, és azt csinálja, amit mond, míg a realizmus nem azt mondja, amit csinál, és nem azt csinálja, amit mond”; a realizmus „nem jut el a filozófiáig: egyfajta filozófiaelöttes [prefilozofia] marad”. A kettő közötti választást illetően a helyzet az, hogy „a realizmus nézőpontjából még nincs választás, az idealizmuséból már nincs”; „a realista számára még nincs idealizmus, az idealizmus számára már nincs realizmus” (Luigi Pareyson: *Fichte. Il sistema della libertà*, 2., bővített kiadás, Milano, Mursia 1976. 266., 279., 283., 285. o.).

Hogy a rosszhiszeműség olyan hit, melynek első aktusa döntés, és pedig önmaga előtt *elkendőzött* döntés magáról a hitnek a természetéről: ezt a sajátos tényállást fejezi ki Sartre találó hasonlata abban a fentebb más összefüggésben már idézett állításban, mely szerint „úgy válunk rosszhiszeművé, ahogy álomba szoktunk zuhanni, és úgy vagyunk rosszhiszeműek, mintha álmodnánk”.⁵⁹ „Álomba zuhanni”, „álmodni” vagy (Kant fentebb ugyancsak idézett hasonló szavaival) „a lelkiismeretünket elaltatni” (a lelkiismeretünket, azaz a lelkiismeretről való *ismeretünket*): mindez a tudatosságnak – ha nem is teljes kikapcsolását, de – valamilyen „alacsonyabb fokra állítását” illetve *át*-állítását (úgyiszlóván „kis lángra állítását”) jelenti. Ezen az alacsonyabb fokon válik most már lehetővé az önmagunk előtti elkendőzés, önmagunk ámitása, hiszen a tudatosság és az evidenciák elfogadásának normál szintjén önmagunk becsapását, megtévesztését, az önmagunknak való hazugságot menthetetlenül ilyenként – hazugságként, áltatásként, becsapásként – azonosítanánk be. Azon a szinten nem tudnánk önmagunkat (önmagunk felől) eredményesen megtéveszteni, áltatni. Önmagunkat is el kell andalítani, álomba kell ringatni – sőt elsősorban önmagunkat kell álomba ringatni – ahhoz, hogy ez lehetséges legyen. A mércék és evidenciák előzetes – más, alacsonyabb szintre való – átállítására van szükség ahhoz, hogy sikeresen áltathassuk magunkat önmagunk tekintetében – önmagunk előtt. Hogy eredményesen *altathassuk el* lelkiismeretünket. Olyan altatás ez, melyben az altatás során az altató nemcsak az altatottat, de önmagát is elaltatja. Miközben altatottja álomba szenderül, saját hangja is egyre halkul, ki-, kimarad, majd álomba merülve teljesen megszűnik. Az önmagunk elaltatásának sajátos esete forog fenn. A *cogito* fényének visszavétele, a nem meggyőző, nem-evidens evidenciának az evidencia kritériumául való megtétele önmagát mint aktust (s mint döntést) is sikeresen „kendőzi el”: az, hogy a rosszhiszeműségben önmagunk csapjuk be önmagunkat, ily módon szinte láthatatlanná válik, a feledés homálya borul rá. Ezt követően immáron minden az új mércék fényében – kis lángon pislákoló, torzító fényében – jelenik meg.⁶⁰ Olyan történés ez, mely a saját bekövetkeztét, önmaga általi végbevételére vonatkozó tudatot is szinte nyomtalanul kitörli.⁶¹

⁵⁹ LS 108. o. = EN 103. o. (Lásd fentebb a 11. jegyzethez tartozó szövegrészt.)

⁶⁰ A rosszhiszeműségre, az öncsalásra vonatkozó tudást vagy tudatot Leo Fretz „felemás tudásnak”, „pszeudo-tudásnak” nevezi (Leo Fretz: „Individuality in Sartre’s philosophy”, In: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howell, Cambridge University Press, 1992. 67–99. o., itt 84. o.: „Self-deceit is a semiknowing, a pseudoknowing”).

⁶¹ Ha a rosszhiszeműség első aktusa rosszhiszeműségben fogant döntés a hit természetéről, s a rosszhiszeműségbe zuhanás ily módon maga is rosszhiszemű módon történik (s csakis így történhet, másképp nem), akkor a rosszhiszeműség eredeténél őt magát már mindig is felleljük, s voltaképpen eredete ilyenformán éppannyira kifürkészhetetlennek bizonyul, mint Kantnál a gyökeres rossz eredete (lásd fentebb a 48. jegyzetet).

6. A mércék átállításának tényét, az inautenticitásba való zuhanás eseményét Heidegger éppannyira ismeri – nem is kis mértékben –, s nem lesz haszontalan fő műve ezen részeire némileg kitérnünk. Legközelebbi analógia-ként mindenekelőtt a halálban való bizonyosság jellege kínálkozik. Amikor a mindennapiság úgy fejezi ki magát, hogy „az ember egyszer meghal, efelől semmi kétség”, akkor a halált illető valamifajta bizonyosságot ad tudtul. Ez mindazonáltal „lefokozott”, „legyengített” bizonyosság, mely a halált nem ki-tüntetett lehetőségként tartja szem előtt.⁶² Nem „igazából” bizonyos benne. Mivel a hétköznapi ittlét a halálhoz az előle való *elfedő kitérés* módján viszonyul, e viszonyuláshoz – korrelátumaként – egy neki megfelelő igaznak-tartás tartozik. Az elfedéshez tartozó, rá jellemző bizonyosság nem más, mint *inautentikus igaznak tartás*, nem pedig a kételkedés értelmében vett bizonytalanság. Az inautentikus bizonyosság azt, amiben bizonyos, egyszersmind elfedtségben tartja.⁶³ Úgy bizonyos benne, hogy elfordul tőle, vagy magától eltolva bizonyos távolságban tartja magától. A hétköznapi bizonyosság alapja az, hogy naponta tapasztaljuk a halált, naponta találkozunk vele: a halál végül is „tagadhatatlan tapasztalati tény” („unleugbare »Erfahrungstatsache«”),⁶⁴ ki is kételkednék benne? Ez a beszéd, amely megerősítés kíván lenni, alapjában véve mégis gyengítés. A halálhoz való hétköznapi viszonyulás a halálnak a legmagasabb fokú, apodiktikus bizonyosság helyett az empirikus bizonyosság jellegét kölcsönzi. A hétköznapiság ismeri a halál bizonyosságát, de kitér előle, eltolja és távol tartja magától – mintegy megszelídítve és ártalmatlanítva –, mondván: „a halál biztosan eljön, de egyelőre még nem”. E beszéd a vele való foglalkozást minduntalan halasztja, kitolja: „egyszer majd foglalkozni kell vele, de egyelőre most nem, vannak sürgősebb tennivalók”.

A halálban való inautentikus, hétköznapi bizonyosság az evidencia, a bizonyosság mércéinek és kritériumainak előzetes átállításán alapul. Egyáltalán, „az-ember önértelmezése”, a hétköznapi értelmezettségek világa és azok uralma⁶⁵ saját(-os) mércéket állít fel és érvényesít. Az ezekkel való elmélyült

⁶² Vö. SZ 52. §., 255. o.: „Im »auch einmal, aber vorläufig noch nicht« gibt die Alltäglichkeit so etwas wie eine *Gewißheit* des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses »nicht zweifeln« braucht nicht schon *das* Gewißsein in sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht”. Lásd LI 297. o.

⁶³ Vö. SZ 52. §., 257. o.: „[...] muß die *Gewißheit*, die solchem Verdecken des Seins zum Tode zugehört, ein *unangemessenes Fürwahrhalten* sein, nicht etwa Ungewißheit im Sinne des Zweifelns. Die unangemessene *Gewißheit* hält das, dessen sie gewiß ist, in der Verdecktheit” (kiemelés F.M.I.). Lásd LI 298. o.

⁶⁴ SZ 52. §., 257. o. = LI 298. o.

⁶⁵ Lásd SZ 258., 331. o. („Selbstausslegung des Man“), 254. o. („Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit des Man“); vö. továbbá uo., 177., 252. o. stb. (Lásd LI 300., 383., 295., 209., 293. o.)

számvetés – helyenként elkeseredett küzdelem, harc – a heideggeri mű egészét áthatja, elejétől a végéig. Az emberi létre jellemző, olvasható például a bevezető fejtegetések során, hogy átlagos mindennapiságában is saját létéről van szó, „még ha csak az előle való menekülésnek és e lét felejtésének módján is”.⁶⁶ Az emberi ittlét sajátossága, hogy saját létét elfedi, így az egzisztenciális analitikának e létező létét saját elfedéstendenciája ellenében, vele állandóan harcolva kell felszínre hoznia.⁶⁷ Ez az elfedéstendencia éppannyira jellemzi a közös világot, a nyilvánosság világát is. „A nyilvánosság szabályoz [...] minden világ- és ittlét-értelmezést”, hangzik egy jellegzetes hely, ebbéli tevékenységében pedig a nyilvánosság „mindent homályba borít, az így elfedettet pedig ismertnek és mindenki számára hozzáférhetőnek tünteti fel”.⁶⁸ Ahogy az eszközök funkcionálásának normális esete nem kelt meglepetést és feltűnést, úgyhogy szigorúan szólva az eszközök jó részét csak akkor vesszük egyáltalán észre, csak akkor hívják fel magukra a figyelmet, amikor alkalmatlanná válnak és meghibásodnak, úgy a hétköznapi együttélés közömbös vagy privatív módjai is az ismerős megszokottság erejével hatnak. Ezt az az együttélést Heidegger egy helyen úgy jellemzi, mint ami „az elzárkózás-elzárkózottság, az elrejtőzés és a színlelés módjaiba vész”.⁶⁹ A hétköznapiság állandóan elszakít az autenticitástól, miközben autenticitást tettét, és a hétköznapiságba taszít bele.⁷⁰ Az emberi lét számára saját létstruktúrája rejtve marad; az ember lét alaptendenciája, hogy saját létét afelől a létező felől érti, melyhez mindenekelőtt és állandóan viszonyul: a „világ” felől – önmegértése alapján véve nem egyéb, mint világmegértésének önmagára

⁶⁶ SZ 44. o.: „Auch in ihr [der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins] geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht davor und des Vergessens seiner“ (kiemelések az eredetiben). Lásd LI 61. o.

⁶⁷ Lásd SZ 63. §, 311. o. „*Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.* [...] Das verfallende Sein beim Nächstbesorgten der »Welt« führt die alltägliche Daseinsauslegung und verdeckt ontisch das eigentliche Sein des [...] Die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins muß ihm [...] *im Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz *abgerungen* werden. [...] Die *Seinsart* des Daseins *fordert* [...] von einer ontologischen Interpretation [...], *daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.*“ (Kiemelések az eredetiben.) Lásd LI 360. sk. o.

⁶⁸ SZ 127. o.: „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. [...] Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.“ Lásd LI 155. sk. o.

⁶⁹ SZ 124. o.: „Weisen der Zurückhaltung, des Sichversteckens und Verstellens“. Lásd LI 151. o.

⁷⁰ SZ 178. o.: „Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man [...]“. Lásd LI 211. o.

való „visszasugárzása”.⁷¹ Ilyenformán válik lehetővé, hogy az ember önmagát a világon belüli létezők egyikeként fogja fel (holott „világ” éppen csak az ember révén „van”). Ezen a ponton a rosszhiszeműség későbbi sartre-i leírásának kifejezetten is a közelébe jutunk, amennyiben önmagunk dologfogalmakkal való leírása Sartre számára épp a rosszhiszeműség tipikus megnyilvánulása; az emberi létezés szabad, rögzítetlen, önmagával nem egybeeső módja előli menekülés tipikusan épp a magábanvaló szilárdsága felé való irányvételben, a benne való megkapaszkodásra irányuló törekvésben – elméleti síkon a determinizmusban – mutatkozik meg.

Egy a mércék átállítására vonatkozó, lapidáris tömörséggel megfogalmazott heideggeri tézis így hangzik: „Verständigkeit mißversteht das Verstehen”.⁷² Nem arról van szó, hogy az inautentikus hétköznapi megértés rosszul ért valamit, csak úgy félig-meddig vagy töredékesen, esetleg egyáltalán nem, hanem arról, hogy magát a megértést sem érti, még arról sincs fogalma, mi a megértés, nem tudja, mit jelent az: megérteni valamit, vagy hogy mit is várunk el a megértéstől (mi, emberek), mi a megértés helye és szerepe az ember életében. Pontosabban: a megértést félre-érti, félre-sodorja. A valódi megértés azt, amit megértünk, saját létünkre vonatkoztatja, hagyja, hogy amit megértettünk, érintsen minket, hogy belőle saját lennitudásunkra vonatkozó következtetéseket vonjunk le, miképpen fogunk ezután cselekedni vagy élni⁷³ – megannyi dolog, ami fölött a hétköznapi megértés pillantása nem csupán „érintetlenül” – s éppannyira „értetlenül” – átsiklik, de kifejezetten elhárítja magától és idegenkedik tőle. Amit a hétköznapi megértés logikai hibával, körbenforgással vádol, amit „circulus vitiosus”-szá degradál, s aminek ennél fogva a kiküszöbölésére hív fel, nem csekélyebb dolog, mint az emberi lét alapvetően előrefelé létező, körszerű, körkörös struktúrája.⁷⁴ A kör elkerülésének, kiküszöbölésének kísérlete, vagy esetlegesen elkerülhetetlen tökéletlenségként való megtűrése – mindez annyit jelent, hogy „alapjaiban félreértjük a megértést”. Helyesen szemlélve, a döntő nem az, hogy a körből ki-, hanem hogy a körbe – megfelelő módon – be-lépünk”.⁷⁵

⁷¹ Vö. SZ 16. o.: „[...] dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung [...] verdeckt bleibt.“ Uo., 15. sk. o.: „Das Dasein hat [...] die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.” Lásd LI 32. o.

⁷² SZ 63. §, 315. o. Körülbelül: „A hétköznapi megértés félreérti a megértést”. Lásd LI 365. o.

⁷³ Lásd ehhez SZ 38. §., 178. o.: „es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß“ (lásd LI 210. o.).

⁷⁴ Lásd ehhez Sartre-nál EN 20. o.: „c'est la nature même de la conscience d'exister « en cercle ».” (= LS 18. o.: „a tudat természete az, hogy 'körkörösségben' létezik”).

⁷⁵ SZ 32.§., 153. o.: „[...] „in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvoll-

Heidegger árnyalt, sokfelé elágazó kifejtését részleteiben tovább követni itt nincs módunk. Elegendő lehet a következő elvi megfontolás. Ha – amint a fő mű „A kijelentés mint az értelmezés származékos módja” címet viselő, alapvető fontosságú 33. §-ának a végén összegzően elhangzik – „a logosz »logikája« az ittlét egzisztenciális analitikájában gyökerezik”,⁷⁶ akkor a „logika” nem előzheti meg az egzisztenciális analitikát, s nem állíthat fel, nem érvényesíthet vele szemben saját, tőle elszakadó, ki tudja, honnan származó, s ki tudja, milyen instancia által hitelesített (evidencia- és igazság-) kritériumokat, mércéket.

7. Mindenfajta rosszhiszeműség, írja Sartre-t kommentálva Sebastian Gardner, egy olyan döntést nyilvánít meg, amelyet nem a reflexív, akaratlanos szinten, hanem prereflexíven, „létünk spontán meghatározásaként” hozunk meg.⁷⁷ Olyan választásról van szó, mely a maga választás-jellegét önmaga előtt leplezni, titkolni igyekszik. Erre szinte rímel Heidegger ama megjegyzése, mely szerint a hétköznapi, inautentikus létbe úgy zuhan az ember, hogy a választás terhét „az-ember” mintegy leveszi a válláról, ezt a tehermentesítést pedig nyomban el is rejti, úgyhogy ilyenformán végül is „meghatározatlan marad, »tulajdonképpen« *ki is az, aki választ?*”.⁷⁸ Az inautentikus létbe az ember bizonyos értelemben senki által sodortatva, választás nélkül bonyolódott bele („wahllose Mitgenommenwerden von Niemand”). Ezt a választás nélkül belebonyolódást azonban az ember visszamenőleg, visszafelé fordulva mégiscsak saját tettének (választásának) kell, hogy betudja, elismerje, fel-

kommenheit »empfinden«, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist [...] Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. [...] Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst. [...] Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.” (Kiemelések az eredetiben; lásd LI 182. sk. o.) Lásd ehhez némileg bővebben Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás, Budapest, Göncöl 1992. 142. sk., 181. sk. o.

⁷⁶ SZ 160. o. (LI 190. o.)

⁷⁷ Sebastian Gardner: *Sartre's 'Being and Nothingness'. A Reader's Guide*, id. kiadás, 173. o.: „all bad faith manifests a choice, made not on the reflective, voluntary level but pre-reflectively as a ‘spontaneous determination of our being’” (lásd EN 103. o.: „[...] il ne s’agit pas d’une décision réfléchie et volontaire, mais d’une détermination spontanée de notre être” = LS 108. o.: „nem egy reflektált, akaratú döntésről van szó, hanem létünk spontán meghatározásáról”)

⁷⁸ SZ 268. o.: „Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen Wahl dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählt.“ Lásd LI 311. o. (Kiemelés F.M.I.)

téve, hogy ezt módosítani akarja, illetve hogy ebből valaha is ki akar kerülni. Mivel az inautenticitásból való kijutás akarati aktust, választást, szabadságot feltételez, így fel kell tenni, hogy az ebbe való bekerülés is ilyen volt (szabad aktus), nem valamiféle fatalisztikus adottság, hiszen az utóbbi esetben az inautentikus létből való kilépés eleve reménytelenné, az inautentikus-autentikus megkülönböztetés pedig értelmetlenné válnék. Az elmulasztott választás bepótlásáról van szó, mely ilyenformán maga is választás. Az első választás ennél fogva – ha ilyesmiről egyáltalán lehet beszélni – nem más, mint egy elmulasztott választás bepótlásának választása.⁷⁹

Sartre és Heidegger ontológiai perspektívája között a vázolt párhuzamok mellett természetesen nem elhanyagolható különbségek is fellelhetők, s röviden érdemes utalnunk legalábbis egy alapvető különbségre. Heideggerrel szemben Sartre-nál nem található valami olyan, mint autentikus lét, helyette áll (s ennek az irányába mutat) két sokatmondó lábjegyzet,⁸⁰ s ezekhez kapcsolhatók azután a mű zárómondatai is – egy következő etikai mű megjelentetését helyezve kilátásba, mely a két említett lábjegyzettel együtt vélhetően ennek a problémakörnek a kifejtését tartalmazta volna, azonban sohasem jelent meg –, valamint a hagyatékból posztumusz kiadott morálfilozófiai füzetek feljegyzéseinek és vázlatainak több száz oldala.⁸¹ E feljegyzések, vázlatok a témák zavarba ejtő sokaságával és sokszínűségével mindazonáltal inkább előmunkálatnak, mint kidolgozásnak tekinthetők – ebben a tekintetben hasonlóan Heideggernek a *Lét és idő* megjelenése évében, 1927-ben tartott előadáskéziratához. Ennek első lapján egy olyan lábjegyzet szerepel, miszerint e kézirat a fő mű nem publikált I/3. szakaszának „új kidolgozása”: ez az „új kidolgozás” is azonban inkább egy több száz oldalas előmunkálat, mintsem kiérlelt mű.⁸²

8. Mind a rosszhiszeműség sartre-i, mind az inautenticitás heideggeri fenomenjének a jellemzése, mint láttuk, nagy mértékben támaszkodik a mércék átállítását illető argumentumra, s e rész zárásaként röviden szeretnék

⁷⁹ Vö. SZ 268. o. „Dieses Zurückholen muß jedoch die Seinsart haben, durch deren Versäumnis das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl* [...]“ (Kiemelések az eredetiben). Lásd LI 311. o.

⁸⁰ EN 106., 453. o. = LS 111., 490. o. Az első helyen Sartre a rosszhiszeműségtől való esetleges „radikális eltávolodásról” beszél; ennek feltétele „a megrontott lét visszanyerése, amit autenticitásnak fogunk nevezni, és aminek a leírására itt nem tudunk sort keríteni”.

⁸¹ Sartre: *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard 1983.

⁸² Lásd GA 24, 1. o.: „Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von »Sein und Zeit«”.

végezetül érinteni egy olyan dilemmát, melyet ez a mércék átállítása révén történő magyarázat óhatatlanul implicáltni látszik. Arról a hátrányosnak tűnő következményről van szó, amelyet (némi retorikus túlzással) „demokratikus deficitnek” lehetne nevezni, s amely abban áll, hogy mindkét filozófus eleve lemond arról, hogy tanai mindenki számára beláthatók és elfogadhatók lehetnek, más szóval lemond az általános érvényűség igényéről. A tárgyalt fenomenon jellegét tekintve ez nem is igen lehet másképp. Ha van valami olyan, mint a mércék átállítása, akkor ez a mércék pluralitását vonja maga után, ez pedig negatív értelemben azt jelenti, hogy *nincsenek* egységes, mindet átfogó, univerzális mércék: így hát amit mondunk, nem biztos, hogy mindenki számára érthető, belátható, elfogadható lesz. Az igazság és az evidencia normáira és kritériumaira, az igaznak-tartás módjára vonatkozó mércék átállítása, a lemondás az általános érvényűségről eklatánsan megjelenik Sartre-nak abban az állításában, mely szerint „a rosszhiszeműség [...] tagadja önmagáról, hogy rosszhiszeműség lenne”:⁸³ oly állítás, mely persze nem légből kapott, nem nélkülöz bizonyos – nem is kis mértékű – fenomenológiai (azaz tapasztalaton nyugvó) evidenciát. Ezen állításnak a rosszhiszeműség részéről való helyben hagyása ugyanakkor öncáfoló, míg tagadása önigazoló volna. Ha a rosszhiszeműség elismeri, hogy rosszhiszeműség, akkor ezzel cáfolja Sartre állítását, s megszűnik rosszhiszeműségnek lenni (hiszen a rosszhiszeműség önmaga – önmaga tudatosulása – előli menekülés: e menekülés elismerése tudatosítja, s így értelemszerűen megszünteti önmagát, mint rosszhiszeműséget). Ha nem ismeri el vagy értetlenül áll vele szemben, akkor ezzel igazolja Sartre állítását. Hasonló a helyzet Heidegger fentebb tárgyalt tételével: „A hétköznapi megértés félreérti a megértést” („Verständigkeit mißversteht das Verstehen”). E tételnek a hétköznapi megértés részéről történő jóváhagyása nyomban megszüntetné a vélelmezett félreértést (s magát a hétköznapi megértést is), míg tagadása a tétel (implicit) alátámasztását jelenthetné.

A „demokratikus deficit” azonban bizonyos értelemben „hermeneutikai deficit” is. Rosszhiszeműség, inautenticitás, „das Man”: róluk beszélnek itt, de vajon hozzájuk is? Róluk szól a beszéd, de vajon velük folytatnak-e dialógust? Akikről szó van, vajon szóhoz jutnak-e a róluk folyó beszédben? Nehéz e kérdésekre egyértelmű választ adni. Első pillantásra úgy tűnik, inkább *róluk*, semmint *hozzájuk* beszélnek itt, s ez kétségtávol egy bizonyos szempontból így is van. Mégis, akikről itt szó van, azok bizonyos értelemben egyszersmind megszólítottak is (vagyis azok, akikkel beszélnek): s arra hív-

⁸³ LS 111. o. = EN 105. sk. o. („La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. Mais cette désagrégation même, elle la nie comme elle nie d'elle-même qu'elle soit mauvaise foi. [...] la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi [...]” – kiemelés F. M. I.)

ják fel őket, hogy egy bizonyos tényállás *belátása-elismerése* által változzanak meg. A megszólítás meghallása pedig jelen esetben (hermeneutikai értelemben vett) *megértést*, azaz önmegváltozást implicál. Az önmagának tudatában levő, önmagának tudatára ébredő (s önmagát ilyennek választó) rosszhiszeműség – Sartre nézőpontjából – nem rosszhiszeműség többé, hanem cinizmus: ha „a rosszhiszeműség melletti döntés nem meri nevén nevezni magát”,⁸⁴ akkor az a rosszhiszeműség, mely meri így nevezni magát, már nem rosszhiszeműség, hanem (tudatosult rosszhiszeműség, azaz) cinizmus.⁸⁵

A „demokratikus deficit” kifejezés egy régi vádat hivatott felidézni. Az *ész trónfosztása* című könyvében és marxista korszakában írott más műveiben Lukács György a Hegel utáni filozófia nagy részét – az ésszerű és a valóságos hegeli azonosításának elutasítása miatt – az „irrationalizmus” címszó alatt vélte összefoglalni s egyúttal elmarasztalni. Az irrationalizmus fogalmába Lukács számára beletartozott az, amit „az ismeretelmélet arisztokratizmusának” nevezett:⁸⁶ olyan álláspont, mely „minden filozófiai racionalizmussal” ellentétben „a mely utóbbi szerint „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára”⁸⁷ Ä azt vallaná, hogy „a lényeges megismerés [...] nem minden ember számára hozzáférhető [...], a születésüktől fogva kiválasztottakra” korlátozódik,⁸⁸ hogy „a valódi filozófiai igazság [...] csak kevésszámú kiválasztott [...] számára hozzáférhető”, s így „áthidalhatatlan szakadékot próbál teremteni a kiválasztottak és a csöcselék között”.⁸⁹ Lukács ezen beállításában a schellingi intellektuális szemlélet képviselte volna első ízben az ismeretelméleti arisztokratizmust, míg Hegel dialektikája, elsősorban az intellektuális szemlélet elleni polémiáiban, rendelkeznek azzal a jelentéssel, hogy „a filozófia tudományosságát távol [tartja] mindenfajta irracionalista ködtől”.⁹⁰

Az irracionizmus lukácsi fogalmát és a leírásakor használt – helyenként igencsak erőteljes és túlzó – jelzők egy csokorba kötését nagyon is vitathatjuk; tény azonban az, hogy „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára” elv egyfajta, manapság magától értetődőnek számító filozófiai demokratizmust (minden ember egyenlőségét s ezzel minden ember eszének, értelmének, belátó képességének elvi egyenlőségét) hivatott kifejezni. És Lukács Heideggerrel kapcsolatban ténylegesen is használja az

⁸⁴ LS 108. o. = EN 103. o. („La décision d’être de mauvaise foi n’ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi [...]”).

⁸⁵ Vö. LS 85., 86. sk., 92., 108., 110. o. = EN 82., 84., 89., 103., 105. o.

⁸⁶ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Budapest, Magvető Kiadó, é. n. (1978.), 135. o.; vö. uő.: *A fiatal Hegel*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó – Akadémiai Kiadó 1976. 436. o.

⁸⁷ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 135. o.

⁸⁸ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 136. o.

⁸⁹ Lukács György: *A fiatal Hegel*, id. kiadás, 436. sk. o.

⁹⁰ Lukács György: *A fiatal Hegel*, id. kiadás, 437. o.

„antidemokratikus”-, „demokráciaellenesség”- kifejezéseket.⁹¹ Sartre tárgyalásakor ilyen jelzők (ha jól látom) nem kerülnek elő, vele Lukács politikai okokból óvatosabban bánt, és mérsékeltabb hangot üt meg, ám ezzel együtt nem mulasztja el szemére vetni, hogy például „a filozófiát idealisztikusan irracionálisztikus antropológiává változtatta át”,⁹² avagy hogy nála (is) „a fenomenológiai módszer szolipszizmusáról”⁹³ van szó.

Mármost akár szerencsésnek érezzük a lukácsi jelzők egyikét–másikat, akár nem, akár találónak gondoljuk őket a tárgyalt filozófusokra nézve, akár nem – a racionalizmus–irracionálizmus Lukács által megvont megkülönböztetésének tarthatóságától tökéletesen függetlenül⁹⁴ valami intuitív szinten elfogadandót és helyeselhetőt tartalmaz az, amit Lukács a „filozófiai racionalizmus” sajátosságaként ír le: „Minden filozófiai racionalizmus számára, különösen pedig a felvilágosodás racionalizmusa számára [...] magától értendő, hogy az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára”.⁹⁵ Ennek az összefüggésnek a háttere előtt nem nehéz látni, hogy a rosszhiszeműségről Sartre által mondottak igazsága a rosszhiszeműségről általa vázolt jellemzés alapján nem hozzáférhető a rosszhiszeműek számára, vagy hogy az inautentikus létről, a „das Man”-ról Heidegger által adott leírások igazsága hasonló értelemben nem hozzáférhető az érintettek, azaz „minden ember számára” (az olyan lukácsi kitételektől, mint „kevésszámú kiválasztott”, „születésüktől fogva kiválasztottak” stb. jelen pillanatban eltekinthetünk). Nem hozzáférhető éspedig azért, mert – mint fentebb részletebben szó esett róla – nincsenek univerzális mércék, mert más igazság- és evidenciakritériumokat érvényesít „minden ember”. S ha „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára” elvet egyjelentésűnek vesszük a „mindenki számára érvényes igazsággal”, az „általános érvényűséggel”, akkor – a rosszhiszeműségről és az inautenticitásról kifejtett teóriák felől tekintve – az „általános érvényűség” követelése merő illúzióként, utópiaként

⁹¹ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I–III. Budapest, Magvető Kiadó 1976. I. köt. 87. o.; uő. *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 454. o.

⁹² Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I–III. Budapest, Magvető Kiadó 1976. I. köt. 98. o.

⁹³ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Magvető, Budapest 1978. 455. o. Lukács és Sartre viszonyával részletesebben foglalkoztam egy korábbi írásomban; lásd Fehér M. István: „Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXVIII, 1984. 3–4. 379–413. o.

⁹⁴ Az irracionálizmus lukácsi fogalma, írja Leszek Kolakowski, „nem csupán homályos, elmosódott és abszurd módon tág, hanem sok tekintetben szinte homlokegyenest ellentétes a terminus szokásos felfogásával [...] Lukács mindenkit irracionalistának nevez, aki nem volt ortodox marxista [...] irracionalisták mindazok, akik nem hisznek a Lukács által Hegeltől átvett »dialektikus észben«” (L. Kolakowski: *Main Currents of Marxism*, Oxford: Oxford University Press 1978. 3. köt. 285. sk. o.).

⁹⁵ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 135. o.

lepleződik le. „Mit is jelent ez” – kérdezte már Fichte –: „egy filozófia általános érvényű? Ki az a Mindenki, akinek számára érvényesnek kell lennie?” Mit jelent ez közelebbről és mi múlik rajta? „[...] hogy egy filozófia tudomány-e”, fogalmazott Fichte, „nem attól függ, hogy *általános érvényű-e*.”⁹⁶ (Ahol is, tegyük hozzá, a „tudomány”-megjelölés Fichte számára csakúgy, mint a német idealizmus számára általában fölöttébb emelkedett kifejezés.)

Ezen a ponton problémák tág spektruma nyílik meg, melyet e helyen érdemben aligha tudunk nemhogy megválaszolni, de megfelelőképpen tárgyalni sem. Elegendő lehet az a megállapítás, hogy a rosszhiszeműség, illetve az inautenticitás „demokratikus deficitként” megnevezett sajátossága Lukács arisztokratizmus vádjának hatókörébe kerül, hogy szerint az igazság nem mindenki, csak úgymond egyes kiválasztottak számára hozzáférhető. Anélkül, hogy ebben itt módunk lenne a továbbiakban elmélyedni, szeretném jelezni – mintegy a tiszta ész polémikus használatának kanti értelmében,⁹⁷ azaz „védekezőskép” –, hogy ellenkező esetben egy másik, nem kevésbé jelentős „demokratikus deficit” áll elő. Nevezetesen az, mely tömören így fogalmazható meg: „nincsenek tiltott következtetések”, a lehetséges igazságok körét nem lehet előre, „dogmatikusan” leszűkíteni, s bizonyos következtetések elé tiltótáblát helyezni. A „kötelező” igazság itt egy optimista emberkép (ahogy egykor nálunk nevezték: „kincstári optimizmus”) volna, mindenfajta rosszhiszeműség vagy inautenticitás nélkül, utóbbiak pedig ilyenformán eleve, minden vizsgálódást

⁹⁶ J. G. Fichte: „Második bevezetés a tudománytanba”, uő.: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat 1981. 120. o. (Kiemelés az eredetiben.) Lásd még a következő – az idézett konklúzióhoz vezető – megfontolásokat: „Ellenfeleink [...] nem tisztázták magukban kellőképpen, mit jelent valamit *bebizonyítani*, és ezért nem gondolkodnak arra, hogy minden bizonyítás alapja valami bizonyíthatatlan. [...] A meggyőződésnek bizonyítás útján történő közlése [...] mindig feltételezi, hogy a két fél legalább valamiben egyetért. [...] Mi a szabadságból indulunk ki, és azt, miként illik, náluk [ellenfeleinknél] is feltételezzük [...] nem akarjuk őket meggyőzni, mert a lehetetlent nem lehet akarni, nem akarjuk rendszerüket nekik megcáfolni, mert erre nem vagyunk képesek. *Magunknak* meg tudjuk ugyan cáfolni rendszerüket, mert meg lehet, mégpedig nagyon könnyen meg lehet cáfolni, a szabad ember pusztán lehetete is megdönti, csak *nekik* nem tudjuk megcáfolni.” (Uo., 116–119. o.; kiemelések az eredetiben.) „*Magunknak*” illetve „*nekik*” megcáfolni vagy bizonyítani valamit: ez a dualizmus ott lép fel, ahol nincsenek univerzális mércék. – Az „érvényességnek”, az „általános érvényűségnek” a fogalmát és a hozzájuk kapcsolódó fogalmi horizontot („Geltung”, „Gültigkeit”, „objektive Gültigkeit”, „Verbindlichkeit”) fő művében Heidegger beható bírálatban részesíti; lásd SZ 33.§., 155. sk. o. = LI 186. o.

⁹⁷ Lád I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, A739 sk., A757. = B767 sk., B785. (magyarul lásd *A tiszta ész kritikája*, Ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest, Atlantisz 2004. 584., 595. o.). A tiszta ész polémikus használata arra szolgál, hogy megingassa az apodiktikus igazság igényével fellépő követeléseket (mondván, amit én állítok, csöppet sem kisebb joggal tarthat igényt az igazságra annál, amit te állítasz), nem arra, hogy maga igaz állítást tegyen. E használat védekezősül szolgál.

megelőzően, *a priori* letiltott következtetéseknek számítanának. Ezzel a filozófiának, mint szabad vizsgálódásnak az elve–gyakorlata kerülne veszélybe – ez az elv pedig éppannyira a „felvilágosodás racionalizmusának” kelléktárába tartozik, mint az, hogy „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára”. A szabad vizsgálódás korlátozásáról lenne szó, amennyiben előre adott, „világnézeti” vagy egyéb előírásoknak kellene megfelelni, ahol is a korlátozás hatalmi szóval leszűkítené a vizsgálódásból kibontakozó lehetséges igazságok körét. Ez pedig „demokratikus deficit”. Mindez: kötelező igazságok – azaz védett, rá- vagy mögékérdezés (s egyáltalán: értelmezés) alól kivont, mentesített tanítások, dogmák – az egyik oldalon, s ennek fonákjaként a másikon tiltott következtetések, világnézeti sorompók – mindez politikai síkon inkább jellemző az ideológiakusan zárt, totalitárius rendszerekre, mintsem a szabad, elfogulatlan tudományos vizsgálódás amaz attitűdjére, melynek elterjesztésével, általánossá tételével a felvilágosodás – a „felvilágosodás racionalizmusa” – a maga önértelmezésében előszeretettel büszkélkedik, s amelyre oly nagy hangsúlyt vél helyezni. A „demokratikus deficit” ketős kötéséről van szó, mely vélhetően apóriába vezet. Ennek további taglalására itt nincs mód, megelégedhetünk azzal a megállapítással, hogy ha az egyik oldalon az „arisztokratizmus” gyanúja áll fenn,⁹⁸ akkor a másik oldalról szemlélve a filozófia szabadságának elve forog veszélyben.⁹⁹ S az utóbbi éppannyira – amennyiben ennek a kifejezésnek van értelme – „demokratikus deficit”, mint az előbbi.

⁹⁸ Bár az elképzelhető legdemokratikusabb arisztokratizmusé, tekintve, hogy a jó és a rossz, az igaz élet és a hazug, önámító élet közti megkülönböztetetről van szó. E különbséget (pl. demokratikus indíttatásból) elmosni, kiküszöbölni annyit tesz, mint megszüntetni a szabadságot és a morált, s így nem biztos, hogy kívánatos (Rortynak a következő jegyzetben idézett megfogalmazásával élve: „az ember dehumanizációja” volna). A filozófia tartalmazhat – s úgy tűnik, tartalmaznia is kell – „egy csipetnyi elitizmust, arisztokratizmust” (lásd bővebben „A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire”, *A másik igazsága*, Szerk. Lengyel Zsuzsanna Mariann és Jani Anna, Budapest, L'Harmattan Kiadó 2012. 277. o.).

⁹⁹ A folytatólagos értelmezés letiltása, valamely végleges szótár (a mi jelen terminológiánkban: univerzális mércék) megtalálásának igénye Rorty nézőpontjából „a beszélgetés lezárására irányuló kísérlet”, „a kultúra befagyasztása” s „az ember dehumanizációja” volna (lásd Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press 1979. 377. o. „attempts to close off conversation by proposals for universal commensuration”; „The resulting freezing-over of culture would be [...] the dehumanization of human beings.”) Magyarul: „A filozófia és a természet tükré (Részletek)”, Ford. Fehér Márta. *Filozófiai Figyelő*, VII, 1985. 3. 50–80. o., itt 68. o.

II.

1. „Az emberi természetben levő gyökeres rosszról”: arról, hogy létezik valami olyasmi, mint „a rosszra való természetes hajlandóság”, ezen belül pedig egyebek mellett az emberi „szív eltévelyedettsége”, sőt „*álnoksága*” – *álnoksága* tudniillik abban a tekintetben, „hogya saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát” –, hogy ennél fogva az ember hajlik arra, hogy önmagát „rózsaszín ködön keresztül lássa”: minderről már Kantnak is volt tudomása.¹⁰⁰ Itt is feltehetjük a kérdést: akiről azt állítják, hajlik arra, hogy önmagát „rózsaszín ködön keresztül lássa”, „hogya saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”, vajon ugyanő képes-e mindezt tudatosítani magában – képes-e tudatára ébredni annak és elismerni azt, hogy önmagát „rózsaszín ködön keresztül látja”, „hogya saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”? Nyilván nem, ha ugyanis erre képes volna, akkor ezáltal máris megszűnnék önmagát „rózsaszín ködön keresztül látni”, saját jó vagy rossz érzülete tekintetében önmagát becsapni – ugyanaz a tényállás forog fenn, mint az elemzett sartre-i, heideggeri szövegek esetében. Aki önmagát „rózsaszín ködön keresztül látja”, „saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”, az nagyon is ellenszegül e tényállás tudatosulásának-elismerésének, s ezt aligha teheti másképp, mint a tudatosság mércéinek előzetes átállítása révén.

De nem csupán késői írásaiban: már Kant kritikai fő művében is szó esett arról, hogy „az emberi természetben van valami tisztátalanság/hamisság/csalárdság [Unlauterkeit]”,¹⁰¹ s hogy „ugyanaz a *hamisság, színlelés és képmutatás* [Unlauterkeit, Verstellung, Heuchelei] a spekulatív gondolkodásban is felfedezhető”.¹⁰² A Kant által megállapított tisztátalanságra rimel Heidegger-

¹⁰⁰ S az utóbbit éppenséggel „tisztességtelenségnek” nevezte. E „tisztességtelenség”, folytatódik a szöveg, „megakadályoz bennünket abban, hogy valóságos morális érzületet alapozzunk meg, a továbbiakban pedig hamissággá és mások megcsalásává bővül; s ez – ha gonoszáságnak még nem kell is neveznünk – az alávalóság nevére mindenestre rászolgál” (I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat 1974. 167. skk. o.).

¹⁰¹ *A tiszta ész kritikája*, B775. Magyarul lásd Kis János fordításában, Budapest, Atlantisz 2004. 589. o.: „valami hamis”. Alexander Bernát és Bánóczy József fordításában: „tisztátalanság” (Hasonmás kiadás, Budapest, Akadémiai Kiadó 1981. 473. o.); az új angol fordításban: „dishonesty”; lásd *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press 1998. 647. o.

¹⁰² *A tiszta ész kritikája*, B776. (Kiemelés F.M.I.) Kis János fordítását vettem át: lásd id. kiadás, 589. o. Alexander Bernát és Bánóczy József fordításában: „tisztátalanság, tettetés, színlelés” (id. kiadás, 474. o.); id. angol ford. 648. o.: „dishonesty, misrepresentation, and hypocrisy”.

nél az „Undurchsichtigkeit”,¹⁰³ az emberi létre jellemző valamifajta átláthatatlanság, homály, főként azonban a Kanttal való szó szerinti egyezést is mutató, magyarrá (csakúgy, mint más nyelvekre) nehezen lefordítható, időről időre más szóval visszaadandó „Verstellung”, „Verstellen” (elállít, átállít [pl. órát, bútort], máshová helyez, eltorlaszol, elállja az utat, áthelyez, elmozdít, el-, megváltoztat [pl. a hangját, külsejét], torzít, felismerhetetlenné tesz, tetteti magát, színlel).

A „verborgen”, „verdeckt”, „verschüttet” („rejtett”, „elfedett”, „eltemetett”) kifejezések mellett a „verstellt” egészen különleges szerepet játszik Heidegger-nél. A heideggeri fenomenológia egyik kulskifejezése ez. A fenomenológia feladata a fenoméneket napfényre hozni, erre pedig azért van szükség, mert el vannak fedve.¹⁰⁴ Egy fenomén különböző módokon lehet elfedett, írja a bevezető elvi tisztázások során Heidegger. Mindenekelőtt úgy, hogy még nincs felfedve, s akkor nem áll fenn rá vonatkozóan sem tudás, sem nem-tudás. Egy fenomén lehet továbbá betemetett, azaz egykor felfedték, később azonban ismét visszahullott a rejtettségbé. Ez utóbbi, az elrejtettség, elfedettség lehet teljes-totális, avagy (s most következik a számunkra lényeges pontosítás) olyan, hogy „– és rendszerint ez történik – a korábban felfedett látható még, noha immár csak látszatként. Ez az elfedés, mint »elállítás«, »elmozdítottság« [Verstellung] a *leggyakoribb és a legveszélyesebb*, mivel itt a csalódás/megtévesztés és a tévútra vezetés/félrevezetés lehetőségei különösképpen makacsul ismétlődnek.”¹⁰⁵

¹⁰³ Lásd például SZ 9. §., 44. o. („ontische und vorontologische Undurchsichtigkeit des Daseins”), 31. §., 146. o. („Undurchsichtigkeit des Daseins”) stb. Lásd LI 61., 176. o.

¹⁰⁴ Lásd SZ 7/C. §., 36. o.: „Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie.” Lásd LI 53. o. Ennek markáns anticipációja megtalálható a fiatalkori előadásokon. „Amennyiben mármint kiderülne”, hangzik az 1923-as előadáson, „hogy a *létnek*, mely a filozófia tárgya, *létjellegéhez* tartozik, hogy az önelfedés és önleplezés módján *van* – és pedig nem mellékesen, hanem létjellege szerint –, akkor válik csak igazán komollyá a fenomén kategóriája” (GA 63, 76. o.: „Sollte es sich nun herausstellen, daß es zum *Seinscharakter des Seins*, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört: *zu sein* in der Weise des *Sich-verdeckens* und *Sich-verschleierns* – und zwar nicht akzessorisch, sondern seinem *Seinscharakter* nach –, dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie Phänomen” (kiemelések az eredetiben).

¹⁰⁵ SZ 7/C. §., 36. o.: „Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, *was die Regel ist*, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«. *Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten*

Innen tekintve korántsem véletlen, hogy az emberi lét alapstruktúráját jelentő „világban-való-lét fenomenológiai felmutatása a torzítások [Verstellungen] és elfedések visszautasításának jellegével bír”.¹⁰⁶ Amikor az ittlét a világot sajátlagosan felfedi és önmagához közelebb hozza, hangzik egy későbbi helyen, amikor önmaga számára saját létét felnyitja, akkor a világnak ez a felfedése és az ittlét felnyitása „mindig ama elfedések és elhomályosulások eltakarításaként, a torzítások [Verstellungen] széttöréseként megy végbe, melyekkel az ittlét önmagát önmagától elzárja”.¹⁰⁷ S magára a heideggeri mű alaptémájára, a létre is az jellemző, hogy kitüntetett értelemben rejtve marad vagy ismét visszahull az elfedettségre vagy csupán „eltorzítva” [verstellt] mutatja magát.¹⁰⁸ – Ebből a perspektívából tekintve (s főként a felől az idézett megállapítás felől, mely szerint a *leggyakoribb és a legveszélyesebb* elfedés a „Verstellung”), elmondható: a *Lét és idő* fenomenológiai elemzéseinek túlnyomó többsége a „Verstellung” értelmében vett elfedésekkel birkózik. Belőlük indul ki, körükük összpontosul és őket igyekszik helyes fényben – többé már nem „elállított”, hanem mintegy „visszaállított” fényben – láttatni.¹⁰⁹ Mind-

der Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind“ (az utolsó két kiemelés F.M.I.). Lásd LI 53. sk. o.

¹⁰⁶ SZ 58. o.: „Der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-Seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen [...]”. Lásd LI 78. o.

¹⁰⁷ SZ 129. o.: „Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.” Lásd LI 157. o.

¹⁰⁸ Vö. SZ 35. o.: „Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern [...] das *Sein* des Seienden.“ Lásd LI 53. o.

¹⁰⁹ A „Verstellung” szemléltetése – a teljességre való minden igény nélkül – idézek eredeti nyelven néhány jellegzetes helyet, melyek egyrészt a 7/C. §.-ban mondottakat erősítik meg mintegy „munka közben”, másrészt más hasonló kifejezésekkel együtt („Verschlossenheit”, „Verdecktheit” stb.) azt mutatják, hogy az ember léte önmaga számára – önfélreértése következtében – mily kevésbé kézenfekvő. SZ § 28., 132. o.: „Daß es hierzu weitgehender Umständlichkeit bedarf, ist nur der Ausdruck davon, daß etwas ontisch Selbstverständliches in der überlieferten Behandlungsart des Erkenntnisproblems« ontologisch vielfältig bis zur Unsichtbarkeit *verstellt* wurde.” SZ 44b) §., 222. o.: „Das Aufgehen im Man bedeutet die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit. Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der *Verstelltheit* und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich *verstellt*; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins. Imgleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die *Verstelltheit* und Verborgenheit zurück. [Visszavonatkoztatások 7/C. §.-ra – F.M.I.] Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«. Dieser Titel ist hier ebenso wie der Ausdruck »Verfallen«

ezekben az esetekben a fenomén nem teljesen ismeretlen, nincs teljességgel elfedve vagy betemetve, de torzan, „elmozdítva”, „elállítva” jelenik meg. Eklatáns példa a halál fentebb már tárgyalt fenoménje, melyről a hétköznapióság egy bizonyos módon nagyon is „tud”, ám ezen „tudása” éppen hogy elfedi vagy „elállítja” a fenomént, eltorlaszolja az utat előle, valódi léte elől.¹¹⁰

2. Ha az ember önmagát önmaga előtt elkendőzi, ha az ittlét igazságát önmaga ellenében kell felszínre hozni, s ha Heidegger idézett állítása szerint a *leggyakoribb és a legveszélyesebb* elfedés a makacsul ismétlődő „Verstellung”, akkor az „elállított”, „torz”, „hamis” tudat korrekciójára, helyreállítására, avagy Sartre-nál a rosszhiszeműség teleplezésére irányuló törekvés ideológiakritikáinak nevezhető. A fenomenológiának – mind heideggeri, mind sartre-i változatának – van ilyenformán egy olyan dimenziója, amelyet ideológiakritikaként lehet megjelölni. A kiindulópontot Heidegger ama felfogása jelentheti, mely szerint a fenomének rejtve vannak, különösen a „verstellen” értelmében, és hogy a *Dasein* elfedő tendenciája ellenében kell napfényre hozni őket. A „das Man” vagy a halál-elemzésben számos helyen él Heidegger ezzel a módszerrel. Ismert és vitatott tétele, mely szerint a fenoménekből – a makacs és tartós elfedések miatt – ki kell „csikarni” (abringen) az igazságot, innen

ontologisch gebraucht. Jede ontisch negative »Wertung« ist bei seinem existenzial-analytischen Gebrauch fernzuhalten. Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlussenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder *verstellt*. – Daher muß das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte gegen den Schein und die *Verstellung* sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch *verstellt*. [Visszavonatkoztatható 7/C. §.-ra – F.M.I.] – Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub.“ (Kiemelések F.M.I.) Lásd LI 160., 258. sk. o

¹¹⁰ Lásd fentebb az I/6. pontnak a 62. és 65. jegyzet közötti szövegrészét. Azt is mondhatjuk: az „elállítás” jelentős pontokon – ahogy fentebb fogalmaztunk – a mércék „átállításának” jelentésével bír. Az ok pedig Heidegger előzetes magyarázata szerint az, hogy minden eredeti tapasztalatból merített fenomenológiai fogalom és tétel a közlés nyilvános beszédébe hull bele, s mint ilyen ki van téve az elfajzás [Entartung] veszélyének és lehetőségének; annak, hogy lapos, csupán hozzávetőleges, közelítőleges formában értik meg s e megértésben adják tovább, miáltal tapasztalati rögzítettségét (tárgyhoz kötöttségét) elveszti, eloldódik tőle, és szabadon lebegő [freischwebende] – azt is mondhatnánk: kontextustól független, azaz általános érvényűségre igényt tartó – tézissé válik (lásd SZ 36. o. = LI 54. o.).

tekintve méltán nevezhető ideológiakritikai jellegűnek (ezzel az állítással kapcsolodom egyúttal Jean Grondin-nek az 1989-es budapesti Heidegger-konferencián tartott előadásához¹¹¹). A különböző elfedések, álarcok leleplezése, mely Heidegger fiatalkori előadásaiban – helyenként Ágostonhoz kapcsolódva (amire még röviden visszatérek) – több helyen föltűnik, ideológiakritikai jellegűnek nevezhető. A magától értetődőségek mögé való visszakérdezés, a már mindig is valahogyan ismert, de többnyire elfedett-elfeledett életvilág feltárására irányuló törekvés a késői Husserl munkásságában – noha sokkal mérsékeltebben, de – feltehetően ugyancsak nincs híján ennek a vonásnak.¹¹² Sartre-nál elsősorban a „rosszhiszeműségre” vonatkozó gondolatok, illetve az egzisztenciális pszichoanalízis témaköre jelenthetnek termékeny kutatási területet – az a gondolkör, mely második alkotói korszakában Sartre-t egyúttal a marxizmus irányába viszi. Az ideológiakritikai jelleg – mondhatni összegzően – a fenomenológiának, fenomenológia és hermeneutika összekapcsolásának egyfajta „felvilágosítói” attitűdöt kölcsönöz.¹¹³ Olyan felvilágosodásról van szó mindazonáltal, mely arról is felvilágosít, hogy a teljes–tökéletes felvilágosodás, felvilágosodottság majdan egyszer elérni re-

¹¹¹ Lásd Jean Grondin: „Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában”, *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Budapest, Atlantisz 1991, 211–225. o. Heidegger nevezetes 1923-as előadásának egyes helyeit kommentálva – például azt, mely szerint „[a] hermeneutikának az a feladata, hogy a mindig saját ittlétet létkezőjében tegye ezen ittlét számára hozzáférhetővé, nyilatkozzék meg neki, és járjon utána annak az önelidegenedésnek [Selbstentfremdung], mellyel az ittlét meg van verve”, a szándéka pedig az, „hogy önmaga szilárd éberségét kiépítse” (GA 63, 15. sk. o.) – Grondin azt írta: „Ezeknek a fordulatoknak ideológiakritikai csengésük van. [...] Ideológiakritikáról ott beszélhetünk, ahol a hamis, azaz a szabadságot gátló tudat leleplezéséről van szó, függetlenül attól, hogy ezt a tudatot a »polgári« ideológia, avagy a sehol sem létező nyilvános értelmezettség [...] terjeszti-e” (id. tanulmány, 218. o.).

¹¹² Lásd E. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. 6. hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff 1976, 9f. §., 43. o.: „Sinnesveräußerlichung”, 9g. §., 45. o.: „Sinnentleerung” 9h. §., 48. o.: „Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft”; 53. o.: Galilei: „Entdeckender und zugleich verdeckender Genius”, „Das alles ist Entdeckung-Verdeckung”, 58. o.: „Sinnverschiebungen und Verdeckungen der späteren und spätesten Zeiten” stb.

¹¹³ Lásd Jean Grondin: „Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában”, id. tanulmány, 218. o.: „A fakticitás [heideggeri] hermeneutikája [...] az értelmezés értelmezését avagy a fakticitás önértelmezését nyújtja. E vállalkozás szándéka fölöttébb kritikai, mondhatni felvilágosító. Az ittlét újból és újból meghódítandó önátláthatóságáról van benne szó.” Utóbbira azért van szükség, mert az ember hajlik arra, hogy „Kant szavait használva, az »önmaga által okozott kiskorúságnak« essék áldozatul.”

mélt állapota merő illúzió.¹¹⁴ S hogy az az optimista emberkép, melynek a révén az ember „rózsaszín ködön keresztül” látja önmagát, korántsem igazság, sokkal inkább egyfajta önámítás, önelandalítás vagy elzsongítás eredménye, mely ideológiakritikai leleplezésre szorul.

Husserlnek az ideológiakritikához való sorolása mindazonáltal problematikusnak tekinthető. Sartre-hoz visszakanyarodva és Sartre rosszhiszeműség-felfogása felől szemlélve kérdéses, vajon Sartre ezen leírásai beleférnek-e még a husserli fenomenológia megszokott keretei közé. „Az öncsalás”, írta e kérdést tárgyalva Robert D. Cumming, „olyan fenomén, amelyet Husserl sohasem tartott megfelelőnek tárgyalni. Általánosító megállapítása, mely szerint »Mindig őszinteséget fogunk feltételezni«, azt sugallja, hogy még a különböző személyek közötti megtévesztést is filozófiailag irrelevánsnak tartja. Így nincs filozófiailag felkészülve rá, hogy ezt a fenomént elemezze, legalábbis abban az esetben, ha az a Sartre elemzése által kimutatott struktúrával rendelkezik. Husserl nem veszi fontolóra, hogy egy intenció lehet »tettetett«, »mímelt« is, mivel egy »intenció« (abban a technikai értelemben, melyet ő kölcsönzött e terminusnak) kitéphetetlenül bezárva marad azon »valamire« való referenciájába, melynek ő a »tudata«.”¹¹⁵

¹¹⁴ Ahogy másutt fogalmazni véltem: „A hermeneutikai filozófia a felvilágosodás felvilágosító attitűdjét üdvözölve felvilágosítja őt magát arról, mely pontokon maradtak benne dogmatikus üledékek, a kétely hatóköre alól kivont előfeltevések vagy előítéletek” (Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest, Korona Nova 1998. 156. o.; lásd bővebben az ezt a helyet követő VIII. fejezetet: „Hermeneutika, felvilágosodás szkepszis”, uo. 157–168. o.).

¹¹⁵ Robert D. Cumming: „Role-playing: Sartre’s transformation of Husserl’s phenomenology”, In: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howell, Cambridge, Cambridge University Press 1992. 39–66. old., itt 50. o.: „Self-deception is a phenomenon that Husserl never found it appropriate to treat. His generalization, ‘We shall always presume sincerity’ suggests he might find even interpersonal deception philosophically irrelevant. Thus he does not equip himself philosophically to analyze this phenomenon, at least if it has the structure that it exhibits in Sartre’s analysis. He does not envisage an intention being ‘playacted,’ ‘mimicked,’ since an ‘intention’ (in the technical sense he gave the term) is inextricably locked into its reference to the ‘something’ it is consciousness of.” A Husserl-idézet a *Logische Untersuchungen* II/1. kötetének 11. §-ából származik; lásd *Husserliana*, XIX/1, 49. o.: „Wenn ich (in wahrhafter Rede, die wir immer voraussetzen wollen) aussage: *Die drei Höhen eines Dreiecks schneiden sich in einem Punkte*, so liegt dem natürlich zugrunde, daß ich so urteile”. Cumming másutt is visszatért erre a témára, s az előbb idézett megfogalmazását általánosítva, attól némi eltéréssel így fogalmazott: „*A lét és a semmit* Sartre úgy jellemzi, mint ami »a rosszhiszeműség eidetikus analízise«; a rosszhiszeműség viszont olyan fenomén, amelyet Husserl sohasem tartott megfelelőnek tárgyalni. Általánosító megállapítása a *Logikai vizsgálódások* első vizsgálódásában, mely szerint »Mindig őszinteséget fogunk feltételezni«, azt sugallja, hogy a rosszhiszeműséget filozófiailag irrelevánsnak tartja. A fenomén irrelevanciája azonban nem Husserl szeszélye. Inkább arról van szó, hogy

Az ideológiakritikai vonásokkal telítődő fenomenológia ilyenformán nemigen fér bele a husserli fenomenológia önértelmezésének keretei közé. A husserli fenomenológia eziránt vak, a rosszat Husserl többé-kevésbé úgy ismeri, ahogy a szabadság-tanulmány Schellingje szerint a német idealisták: pusztán negatívításként. A filozófia mint szigorú tudomány eszméje felől tekintve az elérendő cél az apodiktikus bizonyosság, a rossz ebben az összefüggésben a kívánt apodikticitás hiányaként vagy alacsonyabb fokaként jelenik meg.¹¹⁶ A tuda-

nincs filozófiailag felkészülve arra, hogy ezt a fenomént elemezze, legalábbis abban az esetben, ha az azzal a struktúrával rendelkezik, mint amilyent Sartre filozófiájában megnyilvánít (Robert Denon Cumming: *Phenomenology and Deconstruction*, Volume Two: *Method and Imagination*, Chicago, The University of Chicago Press 1992. 214. o.: „*Being and Nothingness* is characterized by Sartre as ‘an eidetic analysis of bad faith’; bad faith is a phenomenon that Husserl never found it appropriate to treat. His generalization in the first of the *Logical Investigations*, ‘We shall always presume sincerity’ suggests he might find bad faith philosophically irrelevant. Its irrelevance, though, is not a whim of Husserl’s. Rather, he is not equipped philosophically to analyze this phenomenon, at least if it has the structure that it exhibits in Sartre’s philosophy”). Husserl – mondhatjuk visszautalva az általános érvényiségről korábban mondottakra – azért követelhet apodiktikus evidenciát és a filozófia mint szigorú tudomány értelmében vett, mindenki számára kötelező jelleget, mert a fenomének egy meghatározott csoportja – egy olyan csoportja, amely kétséggé teheti egy ilyen követelmény teljesíthetőségét vagy egyenesen teljesíthetőségének kíváncsolt voltát (s mely kör épp vizsgálódásunk tárgya) –, kiesik pillantása köréből. Jellegzetes ebben az összefüggésben a Krisisben felbukkanó „für jedermann eindeutig bestimmbar” kifejezés (Husserliana, Bd. VI, 30. o.; kontextusban: „eine unendliche Totalität von methodisch und ganz allgemein für jedermann eindeutig bestimmbar idealen Gegenständlichkeiten”; az ideális tárgyiságok ezen végtelen totalitása egynémely dolgokat, úgy tűnik, mégiscsak kizár magából). Vajon a rossz vagy a rosszhiszeműség, az inautenticitás esetében kitűzhető cél-e, hogy „egészen általánosan”, „mindenki számára”, „egyértelműen meghatározható” tudás („ideális tárgyiság”) legyen? A geometria–matematika esetében persze, amely Husserl tudományeszméje számára a magától értetődő mércét képezi, a „ganz allgemein” és a „für jedermann”, főképp pedig az „eindeutig bestimmbar” minden különösebb nehézség nélkül teljesül.

¹¹⁶ E sajátosság átöröklődik a gadameri hermeneutika ama jellegére, melyet a „jóindulat hermeneutikájaként” vált szokássá megjelölni. A gadameri hermeneutika azt, amit egy szöveg vagy egy másik ember mond – éppenhogy jóindulatúan – igazságigénye szempontjából olvassa, hallgatja, így feltételezi, hogy az ilyen igénnyel lép fel, s ez épp az, amit meg kell érteni. [...] „a szövegeket nem pusztán életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket”, írja (Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat 1984. 211. o.). Gadamer nézőpontjából a szöveggel mintegy beszélgetést folytatunk (ld. uo. 264., 272. sk. o.). Amit egy szöveg mond, az innen tekintve „eleve több, mint idegen vélemény: már mindig is lehetséges igazság” (276. o.). A tettetést, becsapást, elkendőzést, hatalomvágy megnyilvánulását, iskolamesteri kioktatást, megdorgálást, megfeddést stb. a gadameri hermeneutika legfeljebb határesetként, azaz úgy képes érzékelni, hogy a szöveg (beszéd) értelemvonatkozásai megtörnek, s a dolog igazságától eltérő érdek tolakodik az előtérbe: „a szöveget csak akkor próbáljuk egy

tosságot valamilyen „alacsonyabb fokra” állítani, illetve át-állítani („kis lángra állítani”), a homályos, *nem meggyőző, nem-evidens evidenciát* az evidencia kritériumául megtenni (mint amivel Sartre magyarázza a rosszhiszeműséget): ezzel Husserl vélhetően vagy értetlenül állott volna szemben, vagy – még inkább – abszurdnak és botrányosnak találta volna. A negatív fenoméneket (hazugság, áltatás stb.) – mint magától értetődően, „mindenki” által elfogadott módon negatív jelenségeket – a szigorú tudományként felfogott fenomenológiának sokkal inkább maga mögött kell hagynia, mintsem méltónak tartania arra, hogy lehetséges tematizálás tárgyaivá tegye őket. El kell rugaszkodnia tőlük, nem pedig reájuk kell irányulnia. Az abszolút, apodiktikus igazság mércéjét önmaga elé állító husserli tudományosmenny általános érvényű, az általános érvényűség ezen nyilvánvalónak, magától értetődőnek látszó követelménye viszont nyomban problematikussá válik, mihelyt létezik valami olyan – mihelyt létezőnek ismerünk el valami olyant –, mint hazugság, (ön-) becsapás, ámtítás, elkendőzés, rosszhiszeműség. Az ámtításban hogyan irányul például az intencionalitás a maga tárgyára? S mi lesz az általános érvényűséggel? A filozófia mint szigorú tudomány husserli eszméje számára „tudományos” annyit tesz, mint „minden értelmes lényre kötelező”;¹¹⁷ „a tudomány abszolút időtlen értékek számára szolgál elnevezés”,¹¹⁸ írja Husserl, a tudós pedig ennek megfelelően „örök érvényességek kincsét gyarapítja”.¹¹⁹ Vajon lehet-e

másik személy véleményeként – pszichológiailag vagy történetileg – »megérteni«, ha kudarcot vall az a kísérletünk, hogy a mondottakat igaznak tekintsük” (209. o.).

¹¹⁷ E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest, Kossuth 1993. 33. o.

¹¹⁸ Uo., 96. o.

¹¹⁹ Uo., 106. o. E ponton ismét feltehető a kérdés (lásd fentebb a 115. jegyzetet), vajon az általános érvényűség kedvéért nem kell-e *a priori* lemondani meghatározott „dolgok”, „fenomének” s hozzájuk tartozó lehetséges igazságok egy köréről? Husserl számára a tudomány „személytelen” (uo., 106. o.), ám a rosszhiszeműség vagy az autentikus lét aligha személytelen dolgok. A szigorú tudományként felfogott filozófiának „nem szabad nyugodnia addig”, írja, „amíg nem biztosította magának saját világos problémáit [...] s az *abszolút világossággal* adott dolgok legelső munkaterületét” (uo., 109. o.). De vajon lehet-e – és hogyan – „csak félhomályban látott tárgyakat” (lásd alább a 133. jegyzet), avagy önmaguk (önmaguk tudatosulása) elől menekülő fenoméneket (mint amilyen a rosszhiszeműség) *abszolút világossággal* megjeleníteni? Avagy félhomályban levő tárgyak emiatt már nincsenek is? Vajon eleve elintéztett dolog-e, hogy a félhomály csupán a reá irányuló megismerés sajátságosága (és hiányosságai), nem pedig a magáé a tárgyé? – „A matematikai megismerés specifikus evidenciája szolgáltatja a vezérfonalat a filozófia mint szigorú tudomány eszméjéhez”, fejti ki első marburgi előadásán Heidegger. „Ezen kiindulópont mellett nem tevődik fel a kérdés, hogy a tárgyi jelleg: az, ami a filozófiának önmagától tárgya, vajon efféle apriori alá állítható-e. A kérdés még csak meg sem fogalmazódik, s ezért a filozófia mint szigorú tudomány iránt támasztott követelmény dogmatikus”, hangzik összefoglaló ítélete. (GA 17, 303. o.). Nem arról van szó ugyanis, hogy hagyjuk a dolgokat felbukkanni s beszélni tudjunk róluk, hanem a kötelező érvényről, s ez utóbbi kiépítéséről.

a rosszhiszeműségről „minden értelmes lényre kötelező” módon állítani bármit is? S vajon az „értelmesség” teljesítőképességének korlátairól van-e itt csupán szó, vagy esetleg más korlátokról? Vajon elvárható-e, hogy a rosszhiszeműségben elmarasztaltak/diagnosztizáltak minden további nélkül (ahogy kedves közvetlenséggel mondani szokták: önként és dalolva) beismerik, elismerik saját rosszhiszeműségüket? Vajon általános érvényre igényt tartó tudás ez? Hiszen a rosszhiszeműség a Sartre által adott leírás egyik sarkalatos pontja, fontos belátása szerint egyebek mellett nem utolsó sorban – vagy éppenséggel első sorban – önmaga saját maga számára való tudatosításától – önmagának önmaga előtt való lelepleződésétől – menekül, ennek érdekében pedig – teljes következetességgel – „átállítja” az evidencia mércéjét, saját evidenciakritériumot állít fel, olyat, mellyel ez a fajta hit – mint fentebb láttuk – a homályos, *nem meggyőző, nem-evidens evidenciát* teszi meg az evidencia kritériumául, ezáltal meghozza egyúttal a maga „ővintézkedéseit”,¹²⁰ s a lehető legnagyobb gondossággal és körülmétekintéssel elbástyázva önmagát önmaga előtt. Az elől, hogy önmaga számára önmaga mint ilyen – mint rosszhiszeműség – lepleződjék le. Önmagát eközben nem téveszti szem elől, sőt állandóan szem előtt tartja – mint azt, amitől távol kell tartania magát.

E szigor, e szigorúság megalapozhatóságra és megalapozásra irányul. „Nem rendelkezik azzal az eredetiséggel, mely oda vezethetne, hogy *mindent kockára tegyen* – abban az értelemben, hogy amit megismer, *azt* ismerje el meghatározóként. [...] a szigor matematikai eszméjét kritikátlanul abszolút normaként fogadják el” (GA 17, 103. o.; kiemelés F.M.I.). Egy meghatározott tudományeszmé rajzolja itt elő tárgyai lehetséges alapmeghatározottságát. E tárgyaknak tudniillik olyanoknak kell lenniük, hogy amennyiben megragadjuk őket, semmilyen bizonytalanság ne maradjon fenn irántuk (lásd GA 17, 213. sk. o.). Descartes második szabályából nem az adódik, hogy immár csupán az aritmetika és geometria tárgyaira kellene szorítkoznunk vagy korlátozódniunk, hanem az, hogy aki az igazság útját keresi, annak csupán olyan tárgyakkal szabad foglalkoznia, melyek az ilyen tárgyakhoz fogható *certitudo*val bírnak. (GA 17, 210. o.; lásd ehhez Descartes: „Szabályok az értelem vezetésére”, Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai 1980. 101. o.: „Mindebből pedig nem azt kell következtetnünk, hogy csupán aritmetikát és geometriát kell tanulnunk, hanem csak azt, hogy azoknak, akik az igazsághoz vezető utat keresik, csakis olyan tárggyal szabad foglalkozniuk, amelyről az aritmetikai és geometriai bizonyításokkal egyenlő bizonyosságot szerezhetnek.”) Láthatóan a módszernek a dologgal szembeni elsőbbségéről van szó, arról, hogy a módszer eleve meghatározza, milyen tárgyak tűnhetnek fel és számíthatnak létezőnek egyáltalán. Azok a tárgyak, amelyek nem tesznek eleget a módszer követelményeinek, azok iránt az erre a módszerre épülő filozófia ilyenformán „vakká” válik, s e tárgyak – a módszer hatalomra kerülése után – kiküszöbölődnek a filozófiai megismerés köréből. (Némileg bővebben lásd Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”, *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, Szerk. Schmal Dániel, Budapest, Atlantisz 2002. 153–194. o., itt 180. skk. o.)

¹²⁰ LS 109. o. = EN 104. o.: „la mauvaise foi [...] a pris ses précautions [...]”.

Heideggernél – mint fentebb valamelyest részleteztük – hasonló a helyzet a *das Mannal*. Már a fiatalkori *Natorp-Bericht*ben arról esett szó, hogy múlt elsajátításának, az értelmezés eredetiségének – s egyáltalán, a fakticitás fenomenológiai hermeneutikájának – a téje nem csekélyebb, mint az, hogy „önmagunkat teljes értékűen birtokba vegyük.”¹²¹ Ezen „teljes értékű birtokba vétel” mármint pontosan az, amitől mind a sartre-i rosszhiszeműség, mind a heideggeri *das Man* menekül. Ennek tudatosodása kilendít vagy egyenesen kilök ebből a létmódból, s megnyitja az alternatívát az autentikus-inautentikus megkülönböztetés előtt. Általánosságban fogalmazva: az autentikus-inautentikus megkülönböztetés maga is csupán az inautentikusból kifelé tartó ittlét számára lehetséges és nyílik meg mint olyan, avagy lesz értelmes egyáltalán. „A hétköznapi megértés félreérti a megértést”-állításban a mércék és evidenciák pontosan olyan előzetes átállításáról van szó, mint amilyenről Sartre írt, s amelyből az a fajta „körvád” (a logikai körbenforgás, a *circulus vitiosus* vádjá) nő ki, amely eltorlaszolja az utat („verstellt”) az elől, hogy az ittlét számára tudatosuljon saját körkörös ontológiai struktúrája. Ki az a mindenki, akinek a számára a filozófia érvényes kellene, hogy legyen, idéztük Fichtét, azt a Fichtét, akinek nevezetes (és laposan értett vagy jobbra félreértett) filozófia-meghatározásában – „egy filozófiai rendszer nem valami holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk. hanem áttelekésíti annak az embernek a lelke, akié”¹²² – ugyancsak ideológiakritikai elemek rejlenek.¹²³ Ahhoz, hogy valaki a dogmatizmussal szemben az idealizmust válassza, mint filozófiát, Fichte nézőpontjából bizonyos előzetes feltételeknek kell teljesülniük; a szabadság aktusainak előzetes átélése szükséges ahhoz, hogy az idealista filozófiának egyáltalán a kiindulópontja értelmes legyen számunkra, míg nem kevésbé gyakorlati érdekeken és motiváción nyugszik az is, ha valaki a dogmatizmust választja filozófiaként. Ha Fichte azt

¹²¹ GA 62, 369. o.: „[...] die Möglichkeit, sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.“ Lásd ehhez még itt GA 62, 368. o. = „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”, ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István, *Existentia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II. 23. o.: „[...] a fakticitás fenomenológiai hermeneutikája az előtt a feladat előtt találja magát, hogy az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatólagos tendenciáit és értelmezési útjait fellazítsa, és hogy [...] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljon előre. A hermeneutika csak a destrukció útján valósíthatja meg feladatát. [...] A saját történetével való destruktív szembenzés a filozófiai kutatás számára nem pusztá függelék [...]” (kiemelés az eredetiben).

¹²² Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat 1981. 35. o.

¹²³ Amennyiben dogmatizmus és idealizmus vitájában nem teoretikus érvek, hanem gyakorlati érdekek szabják meg, ki melyiket választja; lásd „Első bevezetés a tudománytanba”, id. kiadás 34. skk. o.

írja, a dogmatizmus esetében olyan filozófiával van dolgunk, amely „tagadja minden belátás belső lényegét”, akkor ez a minden belátás belső lényegét tagadó maxima éppannyira a mércék előzetes átállítását jelenti, mint Sartre-nál a nem meggyőző, nem-evidens evidenciának az evidencia kritériumául való megtétele; mindkét esetben – amint másutt fogalmazni véltem – filozófia-ellenes filozófiával van dolgunk.¹²⁴

Heidegger az embert több helyen olyan lényként ábrázolja, aki képes dolgokat nemcsak fel-, de elfedni is – többek között magát önmaga előtt is¹²⁵ –, ilyenformán pedig elrejtőzni, amit Augustinus ama megfigyelésére való hangsúlyos fiataalkori hivatkozása erősít föl, mely szerint az emberek szeretik az igazságot, amely föltárul előttük, míg gyűlölik az igazságot, mely előtt ők maguk föltárulnak; hogy az emberi lélek rejtőzködni akar, de nem akarja, hogy bármi is elrejtőzzék előle.¹²⁶ Első marburgi előadásán, 1923/24-ben Heidegger hangsúlyosan említi, hogy a világban lét alapvető módja a beszéd, s viszonylag nagy figyelmet szentel annak, ahogy Arisztotelész a *logos* hamis-ságát, ill. a *pseudos* (tévedés, csalás, megtévesztés, csalódás) lehetőségét az emberi létben körvonalazza. A beszéd ténylegességében, fakticitásában gyökerezik a tévedés, megcsalás lehetőségé, állapítja meg. A beszédnek az a természetes tendenciája, hogy mond valamit; ezzel adva van azonban egyúttal annak a lehetősége is, hogy elfedjen, hogy mást állítson. A nyelv alaplehetőségében gyökerezik a hazugság fakticitása. A hazug ember úgy beszél, hogy

¹²⁴ Lásd fentebb az 58. jegyzetet.

¹²⁵ Vö. pl. SZ 130. o.: „Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. [...] *Sie selbst* [die Seinsverfassung des In-der-Welt-seins] in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.“ [Saját létének értelmezését a mindennapi ittlét az-ember legközelebbi létmódjából meríti. [...] A világban-lét a maga mindennapi létmódjában önmagát mindenekelőtt elvéti és elfedi.]. – Vö még uo., 190. o. („das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die öffentliche Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt [...]”), 222. o. („Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«”), 251. o. („[...] sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig vor ihm, verdeckt”), 256. o. („Das alltägliche Dasein verdeckt zumeist die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit seines Seins”), stb. Lásd LI 157., 224., 259., 292., 298. o.

¹²⁶ Vö. Augustinus: *Confessiones*, X, könyv, XXIII. fej. és Heidegger: GA 60, 199. skk. o., különösen a következő helyet: „[Die Menschen] lieben sie [die Wahrheit] wenn sie ihnen leuchtend entgegenkommt zum bequemen aesthetischen Sich-daran-Freuen wie an allem Glanz, von dem man sich zum Ausruhen gefangennehmen lassen kann. Sie hassen sie aber, wenn sie ihnen auf den Leib rückt. Wenn sie selbst sie angeht und aufrüttelt, ihre eigene Faktizität und Existenz in Frage stellt, dann ist es besser, noch rechtzeitig die Augen davor zuzuschlagen, um sich an den vor sich selbst inszenierten Chorlitaneien zu begeistern” (uo., 201. o.).

azt, amit mond, a tényállást, amiről kijelentést tesz, elfedi. Ha elfedi, akkor persze ismernie kell, fűzi hozzá. „Azzal a figyelemre méltó sajátossággal van itt dolgunk”, írja, „hogy annak, aki hazudik, ismernie kell azt a tényállást, amelyről állítást tesz. Csak ha a tényállást ismerem – csak akkor vagyok abban a helyzetben, hogy megfelelőképpen hazudjam”.¹²⁷ Ezzel Heidegger Kanthoz és Sartre-hoz hasonlóan úgy foglal állást, hogy a hazugság feltételezi az igazság ismeretét.¹²⁸

A beszélőnek különböző lehetőségek állnak rendelkezésre, hogy a beszédben mint olyanban önmagát elrejtse, s ez nevezhető Heidegger számára a „rejtőzködő életnek”.¹²⁹ E fogalom a sartre-i elemzések szemléletmódjához minden további nélkül illeszkedik. A rosszhiszeműségekre vonatkozó megfontolásai révén mármost Sartre messzemenően visszaigazolja ezt a Heidegger által hangsúlyossá tett ágostoni gondolatot, s épp a hazugsággal szembeállítva és reá vonatkoztatva körvonalazott rosszhiszeműség az a fogalom, amellyel Sartre az emberi lélek rejtőzködő – önmagát önmaga elől is elrejtő – mívtárláról a maga módján számot adni törekszik.

Mind Sartre, mind Heidegger a homályok láttatásának mestere – azoké a homályoké, amelyek Husserl számára alighanem kiküszöbölendő negatívumként jönnek csupán számításba, olyan valamiként, amit nem annyira láttatni kell, mint inkább eloszlatni. Példá szerű ebből a szempontból a késői Sartre „átláthatóság nélküli evidenciák”¹³⁰ karteziánusan anti-karteziánus vagy a „csillámló homály” hasonlóképpen feszültségekkel teli, termékenyen ellentmondásos fogalma.¹³¹ Nem érdektelen, hogy a „csillámló homály” fogalmának szinte szó szerinti előképét föllelhetjük Heideggernél. Az igazság lényegéről szóló – előadás formájában 1930-ban többször elhangzott, nyomtatásban pedig 1943-ban napvilágot látott – írásának második, 1949-es kiadásában az olvasható hogy a lét alapvonása a „fénylő elrejtőzés”.¹³²

¹²⁷ GA 17, 35. o.: „Der lügnerische Mensch [...] spricht so, daß er den Tatbestand, über den er aussagt, verdeckt. Hier zeigt sich das Merkwürdige, daß der, der lügt, gerade den Tatbestand, über den er aussagt, kennen muß. Nur wenn ich den Tatbestand kenne, bin ich in der Lage, anständig zu lügen.”

¹²⁸ Lásd fentebb az I/1. pontban az 5. és 9. jegyzet közti szövegrészt.

¹²⁹ GA 17, 39., 35. o. [„versteckendes Leben”]

¹³⁰ Sartre: *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris NRF Gallimard 1960. 432. o.: „évidences sans translucidité”.

¹³¹ Sartre: *Critique de la raison dialectique*, 573. o.: „opacité fulgurante”.

¹³² „Wom Wesen der Wahrheit”, GA 9, 201. o. (= *Wegmarken*, önálló kiadás, 96. sk. o.: „lichtendes Bergen”). Lásd ugyancsak *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer 1976. 79. o.: „Lichtung des sich verbergenden Bergens”(„az önmagát elrejtő elrejtő-zés fénylése”).

A „csillámló homály” (érzékelésének) sartre-i és a „fénylő elrejtőzés”, továbbá „egy mindig csak félhomályban látott tárgy [...] valamely túlvilágításon való áthaladás általi” láthatóvá tételének heideggeri¹³³ fogalma föltűnő metodikai hasonlóságot mutat: mindkettőjük fenomenológia-felfogásának szerves részét és megkülönböztetett jellemzőjét alkotja. Annak a fenomenológia-felfogásnak, mely egyszersmind az ideológiakritikai jelleget is felvette önmagába.

¹³³ Heidegger ebben a Paul Natorp számára készült fiataalkori feljegyzésben arról beszél, hogy a hermeneutikai interpretációnak „a maga tematikus tárgyát [...] túl kell világítania”, s hogy „e tárgy csak akkor válik megfelelőképpen meghatározhatóvá, ha sikerül [...] élesen szemügyre venni, és így a túlvilágítás fényerejének visszavételével egy lehetőség szerint a tárgyhoz szabott körülhatároláshoz visszatérni. Egy mindig csak félhomályban látott tárgy”, teszi hozzá, s ez a pontosítás számunkra igen lényeges, „csupán valamely túlvilágításon való áthaladás [im Durchgang durch eine Überhellung] révén lesz éppenséggel a maga félhomályszerű adottságában megragadható”. (GA 62, 372. o.: „Jede Interpretation muß [...] ihren thematischen Gegenstand überhellen. Er wird erst angemessen bestimmbar, wenn es gelingt, ihn [...] aus dem zugänglichen Bestimmungsgehalt seiner her ihn zu scharf zu sehen und so durch Zurücknahme der Überhellung auf eine möglichst gegenstandsangemessene Ausgrenzung zurückzukommen. Ein immer nur im Halbdunkel gesehener Gegenstand wird erst im Durchgang durch eine Überhellung gerade in seiner halbdunkelen Gegebenheit faßbar.”) Magyarul lásd Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”, Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István, *Existencia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II., 26. sk. o.

HAZUGSÁG ÉS IGAZSÁG KÜLLŐI KÖZÖTT VERGŐDVE...

CSEJTEI DEZSÓ – JUHÁSZ ANIKÓ

A lig hisszük, hogy bárkit, aki most e teremben foglal helyet, kora gyermekkorától kezdve ne arra tanítottak volna, hogy hazudni csúnya és rút dolog. Bennünket, idősebbeket, azzal az intelligenciával próbálták leszoktatni a hazudozás káros és ártalmas szokásáról, hogy pártállami példaképeink közül nemcsak az úttörő, hanem már a kisdobos is „mindig igazat mond”. Odaát, az óceán túlsó oldalán pedig még ma is azt sulykolják az amerikai nebulók fejébe, hogy George Washington soha életében nem hazudott. Ezt még Pete Seeger, a 60-as évek legendás protest-énekeese is megörökítette az egyik dalában:

„I learned that Washington never told a lie,
I learned that soldiers seldom die,
I learned that everybody's free
And that's what the teacher said to me
That's what I learned in school today,
That's what I learned in school.”

Ebből pedig egyenesen az következik, hogy ha Washington kicsit később és Európának ezen a fertályán születik, akkor egészen nagyszerű kisdobos válhatott volna belőle.

De vajon elgondolkodtunk-e már azon, hogy milyen lenne egy tökéletesen hazugságmentes világban élni? Egy olyan világban, melyben minden, de minden kitudódna, és semmi sem maradna rejtve? Ha a hazugság valami ördögtől fogva rossz dolog, akkor – elméletileg – azt gondolhatnánk, hogy ez a világ maga lenne a megtestesült tökéletesség, melyben kizárólag „mindig igazat mondó” kisdobosok és George Washingtonok élnének, s még hírét sem ismernék a hazudozó politikusoknak, mint amilyen nálunk nemrégiben az „őszödi igazmondó” volt. Azonban valóban annyira kíváncsiak vagyunk egy ilyen világra? Claudine Biland *A hazugság pszichológiája* című könyvében kijelenti: „Egy hazugság nélküli világ sokkal félelmetesebb lehet, mint az ellentéte.” S már a könyv legelején ezt írja: „Ha folyton csak igazat mondanánk, pontosabban mindig kimondanánk azt, amit gondolunk, tudunk, érzünk, az élet borzalmas lenne!”. S ugyancsak ő bizonygatja nekünk, hogy az emberek naponta, akarva-akaratlanul elkövetett hazugságainak a száma eléri a kettőt.¹

¹ Claudine Biland: *A hazugság pszichológiája*. Háttér Kiadó, Budapest 2009. 35., 7. és 18. o. (Jakabffy Imre és Jakabffy Éva fordítása.)

Vagyis annál az ellentmondásnál tartunk, hogy hazudni egyrészt csúnya dolog, másrészt viszont egy hazugságoktól mentes élet elviselhetetlen lenne. De hát mit is jelent hazudni? Mit csinál az ember, amikor „hazudik”? A kérdés teljes körű kibontása feltételezné a hazugság részletes és aprólékos fenomenológiáját, melynek kidolgozását szívest-örömet átengedjük másoknak. Jelen összefüggésben csak néhány közkeletű tévképzetről kívánjuk fellebbenteni a fátylat.

Ezek közé tartozik az imént említett felvetés is. Valakiről – általában – akkor szoktuk azt mondani, hogy hazudik, ha „nem mond igazat”. De valóban csak ebben állna a hazugság? Nem szűkítjük le túlságosan is a verbalitás szintjére? Hiszen ezzel a hazugság fenomenójét legott be lehetne söpörni a „kijelentések logikája” alá. Holott a hazugságnak megvannak a maga előzetes, pre-lingvisztikai zónái, rétegei, melyek kifejeződnek cselekvéseinkben, magatartásunkban, viselkedésünkben. Példának okáért már akkor is hazudok – pedig még szóra sem nyitottam a szám –, amikor tapsolok egy filozófiai előadás elhangzása után valamelyik konferencián, jóllehet inkább lenne kedvem „melegebb éghajlatra küldeni” az előadót. Vagy hazudok már akkor is, amikor jó képet vágok ahhoz a szörnyűséges étekhez, amit vendéglátóm őszinte örömmel talál fel számomra. S már ezek az egyszerű példák is azt nyomatékosítják, hogy a hazudás jóval tágabb körű, mint a pusztá „igazat-nem-mondás”.

Ugyanakkor ezek a példák még valami másra is rávilágítanak. Arra tudni illik, hogy egy teljes mértékben hazugságmentes világ és élet nemcsak *elviselhetetlen* volna, hanem – hála az égnek – teljességgel *megvalósíthatatlan* is. Egy tökéletesen hazugságmentes életnek ugyanis abszolút *hamisítatlan* életnek kellene lennie, vagyis olyan életnek, melyben tökéletesen kellene hogy működjön az *adaequatio* mindenkori lelki moccanásaink, hangulataink, valamint az azokat kifejező cselekvéseink között. Másképp szólva tökéletes *concordantiának*, *összhangnak* kellene fennállnia mindenkori érzéseink, akarásaink, kívánásaink, valamint külső viselkedésünk között. Ha reggel megszólal az ébresztőóra, nekem meg nincs kedvem kikelni az ágyból, s én mégis feltápáskodom, akkor ezzel máris meghazudtoltam önmagam, hiszen nem úgy cselekszem, ahogyan az *adaequatio* ezt megkövetelné. Egy ilyen minden ízében „adekvát” életet azonban nemhogy a közember, hanem még az élet minden kényelmével felszerelt, legrafináltabb kényúr sem lenne képes realizálni. S az *adaequatio* maradéktalan megvalósításának – s ezáltal egy teljes mértékben hazugságmentes életnek – nem az a legnagyobb akadálya, hogy sohasem lehet tökéletes a megfelelés belső és külső között, hanem az, hogy *egyáltalán* van olyan, hogy belső, ami egyébként az emberlét egyik legfontosabb határozománya. Ezért „nem-hazudni” ebben az értelemben véve tkp. csak az állat lenne képes, de nem azért, mert nála tökéletesen működik belső és külső fedésbe hozása, hanem azért, mert nincs tulajdonképpen

értelemben vett *intusa*, „én”-je, ezért nem is tud mit mivel fedésbe hozni. – Noha kísérletek igazolják, hogy egyszerűbb füllentésekre már egy három éves gyermekember is képes, az emberlétén belül az őszinteséghez mégis a kisgyermek áll a legközelebb –, talán ezért is fogantak meg a visszaemlékező József Attilában az alábbi sorok:

„én akkor még őszinte ember voltam,
ordítottam, toporzékoltam ...”

S most következik az előadás tulajdonképpeni témája. Nem amellett sorakoznak majd az érvek, hogy „márpedig hazugság nélkül nem lehet élni”, mert ezt politikusok egész raja megkönnyebbült mosollyal venné tudomásul, hanem azon kérdés körüljárása a fontos, hogy vajon kijárhat-e bármiféle értelemben is a megigazulás egy olyan életnek, amely a konstitutív hazugság jegyében telt el. Ehhez pedig jelen esetben a legfőbb támasz Miguel de Unamuno, a spanyol szépíró és gondolkodó, egyik kései kisregénye, a halála előtt két esztendővel, 1930 novemberében írott remekműve, az a misztikus fényű és szépségű könyv, melynek címe: *San Manuel Bueno, Mártir* (magyarul: *Don Manuel, szent vértanú*). A mű szimbolikája oly sokréttű és sűrű, hogy egy teljességre törő, ugyanakkor minden részletet figyelembe vevő, univokális értelmezés megadása úgyszólván lehetetlenség. Ezért a következőkben a cél mindössze annyi, hogy *egy* lehetséges olvasatát adjuk témánknak, a hazugságot tartva szem előtt.

A történet megszületésének magvát valóságos események képezik; Unamuno hat évvel önkéntes száműzetése után, 1930 februárjában tért vissza Spanyolországba. Hazatérése valóságos diadalút volt, mindenütt hatalmas tömegek fogadták. Ezekben a hetekben azonban nemcsak a katonai diktatúra és a száműzetés évei értek véget, hanem küszöbön állt a köztársaság kikiáltása is. E turbulens, felforrósodott hónapokban, amikor az ember hajlamos létezése egész felületével a közélet felé fordulni, Unamuno nem közéleti, hanem egy klasszikusan *egzisztencialista* regényt írt, mégpedig végtelen távol a politika, a gazdaság stb. világától, úgy, mintha ezek nem is léteznének. Június elején ugyanis több barátjával a San Martín de Castañeda mellett található Sanabriai-tónál időzött.² Ez a terület Portugália északnyugati csücskétől északra fekszik, még ma is távol esik a turista útvonalaktól, a tó és környéke szemet gyönyörködtető természeti jelenség, s ma már természetvédelmi terület. A tavat övező falvakban a látogatás idején azonban még elképzelhetetlen nyomor uralkodott – Unamuno így vall erről a regényhez írt előszóban: „Riba de Lago tragikus és végsőkéig nyomorúságos

² Emilio Salcedo: *Vida de Don Miguel. (Unamuno, un hombre en lucha con su leyenda.)* Anthema Ediciones, Salamanca 1998. 368. o.

falva, a San Martín de Castañeda-tó partján, agonizál, mondhatni, haláltusáját vívja. Az elhagyatottság oly nagy, mint Hurdes immáron hírneves tanyáiéi. Ama végtelenül szegény kalyibákban – favázból álló viskókban, melyeket vályoggal és sárral tapasztottak be – egy olyan nép nyomorog, melynek még azt sem engedték meg, hogy a pisztrángoktól hemzseggő tóban halásson...”³

Ezt a helyszínt, tájat azonban, amelyben egyszerre van jelen a mesés szép természeti környezet és az állati elmaradottság, Unamuno olyan fiktív poétikus térbe emeli, mely alapul szolgálhat az egyáltalában vett emberi létezés szimbolikus megidézéséhez. Jól mutatják ezt a regényben szereplő beszédes földrajzi nevek. Így például megtudjuk, hogy az események színteréül szolgáló falucska a renadai egyházmegyéhez tartozik. Ilyen területi egység persze nem létezik, magából a szóból azonban legalább két ellentétes jelentés is ki-fejthető, ami jól utal arra, hogy Unamuno a regény szimbolikáját legtöbbször sejtelmes kettősségben hagyja. Egyrészt az, hogy „mindörökre újjászületett” (re-nacida), másrészt pedig a „semmisség” (res nada), vagy éppenséggel „kettős semmi” (re-nada).⁴ Vagyis a területből egyszerre árad a kvietisztikus reménytelenség, valamint a reménység ígérete. Unamuno mindenestre ezen a ponton is bizonytalanságban hagy bennünket.

Nem kevesebb fejtörésre ad alkalmat a falucska neve is: *Valverde de Lucerna*. Az Unamuno-filológia időközben kiderítette, hogy az egyik középkori francia krónikában – pseudo-Turpin krónikájáról van szó, egy 12. századi hamisítványról – szó esik egy Luiserne nevű „villáról”, melyet Nagy Károly hét évi ostrom után foglalt el. A helység a krónika szerint egy „zöld völgyben” terül el („Lucerna quae est in Valle Viridi”).⁵ A legenda szerint a várost a szaracénok később visszafoglalták; mivel ostroma túl nagy veszteséggel járt volna, Károly arra kérte Istent, hogy tegyen csodát. Erre az egész város el-süllyedt, helyén hatalmas tó keletkezett – a mai Sanabria-tó.

A regénybeli falucska neve azonban nemcsak a legendák homályába vész; más rejtélyek is lappanganak benne. Így például kivehető belőle a „luz” (fény) szó, valamint ennek egyik származéka, a „luciérnaga”, a szentjánosbogár. Arról, hogy a névválasztás korántsem a véletlen műve, szintúgy Unamuno előszava tudósít, melyben ez áll: „A szentjánosbogár pislákoló fénye istenibb

³ Miguel de Unamuno: *San Manuel Bueno, Mártir, y tres historias más. Prólogo*. In. O.C. II. 1117. o.

⁴ Legalábbis Carlos Blanco Aguinaga szerint: „Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, Mártir*, novela.” In. *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*. Editorial Taurus, Madrid 1980. 282. o.

⁵ Vö. Miguel de Unamuno: *San Manuel Bueno, Mártir*. Edición, estudio y notas de Francisco Fernández Turienzo. Editorial Alhambra, Madrid 1985. 46-47. o., valamint a regény Joaquín Rubio Tovar általi kiadását: Editorial Castalia, Madrid 1987. 52. o.

fény, mint a napé, vagy bármelyik csillagé. Mert úgy hisszük, hogy az élőlény esetében, mint amilyen a szentjánosbogár, parányi fénye, mely szinte elvesz a fű között, a szeretetet szolgálja, mintegy a társ felé taszít, van vitális mirevalósága, míg a Nap fénye...”⁶ Vagyis Valverde de Lucerna az a helység, melyből fény árad, fény sugárzik ki, de csak oly apró fény, hogy alig lehet észrevenni. Ez nem a Broadway fénye, hanem a bennünket övező semmiben megvillanó fény, a fűszálak között megcsillanó, pislákoló fényesség.

Külön említést érdemel a falucska topográfiája; a település egy tó és egy hegy találkozási pontjánál terül el; voltaképp összekötő kapcsolatot jelent azok között. Ahogy Unamuno fogalmaz, az eldugott kis falu „csatként köti össze a tavat és a benne tükröződő hegyet”.⁷

E két lényegi tájélem értelmezése szintén sok fejtörést okozott. Van olyan vélemény, mely szerint itt nem is szimbólumokról van szó: „A tó kékje, mint ahogy maga a tó is – ahogyan látni fogjuk – nem valós entitások és nem is valamely valós entitás szimbóluma, képe vagy allegóriája; nem *jelenítenek* meg semmi külsődlegest, vagyis nincs olyan célzatuk, hogy az olvasó elméjét bármiféle külső valósághoz vigyék el. Mindkettő valamilyen *funkcióként* van jelen, vagyis valamely érzelem funkciójaként, hogy kifejezzék a regénybeli szereplők érzésmódját”.⁸ A szerzőnek igazat adunk annyiban, hogy e tájélemeket nem illeti meg olyan pusztán kulisszaszerű külsődlegesség, mint amilyen – többnyire – első nagyobb regénye jeleneteit jellemzi, ugyanakkor túlzásnak tartjuk, hogy funkciójuk mindössze belső érzések kivetüléséből állna. A hegynek és a tónak – még ha a regény belső terébe építve is – megvan a maga szimbolikus jelentősége, legfeljebb ez többféle üzenetet foglal magában. Ennyiben nem pusztán érzésmódok, hanem valóságosan intencionalizált *léttálapotok* hordozói. Ezek *hermeneutikai* kiindulópontja pedig az egyes szereplőkben összpontosul. *Ugyanaz* a fizikai objektum nemcsak Ángela Carballino vagy testvére, Lázaro számára jelent *mást*, hanem egy és ugyanazon szereplő számára sem jelenti mindig *ugyanazt*.

Topológiai szempontból a *hegy* és a *tó* többnyire együtt jelenik meg a regényben; elsődleges funkciójuk annak a *magasságnak* és *mélységnek* a megjelenítésében áll, melyek túlmutatnak a köznapi, egysíkú emberi létezésen. Viszonyukra azonban nemcsak a poláris ellentétesség, hanem az egybetartozás is jellemző, hiszen a tó – a hegyet visszatükrözvén – képes mintegy magába foglalni azt; s ennyiben a mélység felé haladásban egyúttal ott van a magasság.

⁶ Miguel de Unamuno: *Prólogo*. Id. kiad: 1124. o.

⁷ Miguel de Unamuno: „Don Manuel, szent vértanú.” In. *Öt kisregény*. Nagyvilág Kiadó, Budapest 1999. 136. o. (A továbbiakban: SM.) (Scholz László fordítása.)

⁸ Francisco Fernández Turienzo: Id. mű: 19. o.

A hegy s különösképp a tó a mozdulatlanság, változatlanság, időtlen nyugalom reprezentánsai; olyan entitások, melyek kívül maradnak a szokványos történelemben zárt, múltó időn. Ennyiben annak a mély, *belső történelemnek* a megjelenítői, mely – az örök hagyomány ékkövébe foglalva – nyújtja a fennmaradás reményét. E fennmaradásnak azonban épp nem a személyes ego kiművelése, óvása a záloga, hanem a feloldódás a közösségben, abban a közösségben, mely élőket és holtakat – akik tulajdonképp nem is holtak, hanem „egykor-volt-élők” – kapcsolja egybe. A tájszimbolika egyszerre mutat felfelé – a tóban visszatükröződő hegy képében –, valamint lefelé, melyet a tó mélyén nyugvó elsüllyedt város legendája erősít meg. A mélység nemcsak a falu halottait foglalja magába, hanem a személyes élet múltba süllyedt kontinensét, a gyermekkort is, melyből csak nagy néha vet partra egy-egy foszlányt az emlékezés.

A gazdag *tájszimbolikát* egy nem kevésbé sokrétű és összetett *névszimbolika* egészíti ki. Előljáróban megjegyezhető, hogy maga a falu, Valverde de Lucerna, zárt közösséget képező lakosaival egyetemben azokat a legkorábbi keresztény közösségeket hivatott megjeleníteni, melyek pl. a Gennezáret-tó partján helyezkedtek el, vagy később Epheszoszban, Kolonoszban, bár ezek már nagyobb települések voltak. A lakosokról semmilyen konkrétumot nem tudunk meg, életüket valamilyen jámbor áhítat hatja át; a történetet olvasva az a benyomásunk támad, hogy olyan lények ők, akiknek még nincs „kiszűrva a szeme”, kiknek tekintetét még hályog fedi, kik még soha nem pillantottak bele a létezés szédületébe.

A konkrét személynevek pedig kivétel nélkül mély szimbolikus tartalmat hordozó beszélő nevek; e négy nevet vesszük most – röviden – sorra.

Ángela Carballino: az ő neve jelentésének felfejtése nem okoz különösebb gondot. Az „Ángela” az isteni „küldött”, „hírvívő” női alakja, ő az, aki viszi és megőrökíti a „jó hírt”, az „eu-angeliont”, vagyis az evangéliumot. Keresztneve annál is inkább jogosult, mert az egész történet elmesélése – s így megőrökítése – az ő feljegyzésein alapul, tehát Ángela valóságos evangelista. Vezetékneve pedig az alábbiakra utal: Asturiasban, Spanyolország egyik északi tartományában a tölgyfát *carvallónak* nevezik. Vagyis ebben a nőben, már pusztán az elnevezés alapján is, valamilyen kemény, elpusztíthatatlan erő, valami a fákra jellemző robusztusság lakozik.

Lázaro: ő Ángela testvérbátyja, az „amerikás” spanyol, aki az Újvilágba ment szerencsét próbálni, ahol némi vagyonra tesz szert, és a haladásészne elkötelezett hívévé válik. Hazatérése után is ennek szellemében kívánt volna tevékenykedni, azonban végül megtér, lelkileg újjászületik, új életre kél, akárcsak névelődje, a bibliai Lázár, akit Jézus támasztott fel a holtak közül (Jn 11, 1-45).

Élt a faluban egy született félkegyelmű is, akinek minden képessége abban merült ki, hogy majom módjára tudta utánozni a pap egyes szentenciáit, s ha

ezzel meg tudott örvendeztetni másokat, a szerencsétlen bolondot is öröm töltötte el. Nos, ennek a fura szerzetnek Unamuno a *Blasillo* nevet adta; vajon miért? A Blasillo alakban a Blas (Balázs) becéző formája rejlik, mely francia átírásban (Blaise) már ismerősebb a számunkra; Pascal keresztnéve ez, akit Unamuno mindig is egyik szellemi testvérének tartott. Gyakran idézte tőle az „el kell butulni” (il faut s’abêtir) kitélt – melyet már Nietzsche is átvett *A morál genealógiájában*⁹ – s ez nem más, mint a *sacrificium intellectus*, az értelem feláldozása, merthogy csak ennek révén vagyunk képesek elviselni a létezés eredendő tragikusságát. Blasillo ama boldog butaság burkában létezik, melyet képtelen felhasítani az intellektus metszően éles szikéje.

Végül pedig itt van a főszereplő, a falu papja, akinek a neve szintén biblikus; ő *Manuel*, kinek neve Máté evangéliumából ismerős: „Ímé a szűz fogan méhében és szül fiat, és annak nevét Immanuelnek nevezik, ami azt jelenti: Velünk az Isten.” (1, 23.) Az ő élete, sorsa körül forog minden.

Nos, mit tudunk meg Don Manuelról? A kisregény első fejezeteiben azt, hogy tettei és szavai szinte tökéletes egységbe forrtak, olyannyira, hogy a szavak mintegy testté vált dolgokként váltak le a személyéről: „Micsoda dolgokat mondott nekünk! Nem szavakat, dolgokat.” (DM, 134) Ami pedig a tetteket illeti, azok önmagukért tanúskodtak: nyoma nem volt bennük az elvont szenteskedésnek, mindenben a falubeliek életét, azok testi és lelki boldogságát szolgálták. Önzetlenül segítette a nélkülözőket, beállt közéjük aratni, ha a szükség úgy kívánta, segített helyreállítani a megromlott családi kapcsolatokat, vagy levelet írni a messzi távolba szakadt családtagoknak, derekasan kivette a részét az ünnepi mulatságokból, végül pedig: személyesen kísért el mindenkít a jó halálba. Nem kötötték dogmatikus előítéletek: az öngyilkost ugyanúgy szentelt földbe temette, mint bármely hívőt, nem üldözte a falusiak egyszerű babonáit, „prédikációiban sosem ostromozta a hitetlenséket, a szabadkőműveseket, a szabadelvűeket, se az eretnekeket. Minek is tette volna, ha egy sem volt belőlük a faluban? A gonosz sajtó ellen sem szólt”. (DM, 140) Mindenkinek mindent megbocsátott, senkiről sem volt hajlandó bármiféle rosszindulatot feltételezni.

Nem csoda, ha mindezen tulajdonságai, tettei miatt a falubeliek valóságos szentként tisztelték. Annyira megbíztak benne, hogy senki sem hazudott neki – ez fontos körülmény –, így tkp. gyóntatószékre sem volt szükség, mert az emberek maguktól is elmondtak neki mindent.

A dolgok attól kezdve vettek komoly fordulatot, hogy Ángela bátyja, Lázaro Amerikából visszatért a faluba. S a két ember, a plébános és Lázaro beszélgetései során derült fény arra – persze szigorúan csak a pap, Lázaro,

⁹ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap Kiadó, Budapest 1996. 159. o.

majd pedig Ángela között –, hogy a pap örök tettvágya, az egész lényét eltöltő derű csak álcája, máza volt annak a végtelen, örök szomorúságnak, melynek legbensőbb rekeszében, mondhatni lelke sekrestyéjében *teljes hitetlenség* rejtezett. A pap tehát nemcsak egyszerűen hazudott, amikor a híveknek a test feltámadásáról vagy az örök életről prédikált, hanem élete, léte maga volt a *konstitutív hazugságban-való-lét*, nagyjából abban az értelemben, ahogyan erről Václav Havel beszél egyik esszéjében.¹⁰

A dologhoz formális szempontból az tehető hozzá, hogy Don Manuel *tökéletes hazudozó* volt abban az értelemben, hogy semmi nyomát nem találjuk annak, hogy valaha is bármely tettében vagy megnyilvánulásában elárulta vagy elszólta volna magát. A hazugságról szóló szakirodalom „magatartási szivárgásnak” (*nonverbal leakage*)¹¹ nevezi azt, amikor a hazugság mélyén rejlő – s épp a hazugság révén elleplezett – valóság valamely eleme a hazudozó tudtán és akaratán kívül „megszökik”, ezáltal adván tudtul a be nem avatottaknak, hogy itt bizony tömény hazugságról van szó. Don Manuel esetében nincs szó semmi ilyesféle „szivárgásról”; magatartása, tetteinek sora olyan töretlen, ki-kezdhetetlen gyűrrűt képezett, hogy soha senki egy pillanatra sem kételkedett azok igazságában. S ez olyannyira így volt – ez tükrözi Ángela mély meggyőződése –, hogyha valaki mégis megpróbálkozott volna azzal, hogy felvilágosítsa a falusiakat plébánosuk *igazi* természetéről, az emberek egyszerűen nem hittek volna neki, örültek tartották volna.¹² Az igazság napvilágra hozásának „vádja” egyszerűen visszapattant volna a tömör tettek ébenfekete faláról.

S ugyanezen ok miatt nem nevezhető Don Manuel manipulátornak sem. Ennek lényegéhez ugyanis hozzátartozik, hogy miközben becsap, félrevezet másokat, ő maga mindvégig tisztában van azzal, hogy itt rászedés, hazugság folyik, s ezzel képes uralma és befolyása alatt tartani a többieket és az egész szituációt. Don Manuel esetében azonban épp ennek ellenkezőjéről van szó; ő olyannyira beleéli magát a hazugságba, olyannyira azonosul saját tetteivel mint – objektíve nézve – hazugsága megnyilvánulásformáival, hogy azok „szinte” már igazzá válnak, így a plébános életére nem a manipulátor-lét, hanem a „szinte-igaz-lét” lesz jellemző.

A következőkben ejtsünk néhány szót Don Manuel tettének *súlyáról* vagy – más kifejezést használva – annak *tétjéről*. A közfelfogás úgy véli, ha valaki hazudik, hazug módon cselekszik, akkor erkölcsi és vallás erkölcsi értelemben

¹⁰ Václav Havel: „A kiszolgáltatottak hatalma.” In. *A kiszolgáltatottak hatalma*. Madách Könyvkiadó, Pozsony 1991. 87–192. o.

¹¹ Claudine Biland: Id. mű: 60. o.

¹² Az illető úgy járt volna, mint Platón barlanghasonlatában az az ember, aki hiába próbálná a barlang lakóit meggyőzni arról, hogy a falon látható alakzatok árnyképek csupán, nem pedig maguk a létezők; a többiek kinevetnék, sőt, megölnék, ha azokat erőszakkal próbálná szemléletük megváltoztatására kényszeríteni (*Az állam*, 517 a skk.)

véve is vétkezik, bűnt követ el. Azonban magától értetődően más az egyes hazugságok súlya. Így pl. más erkölcsi megítélés alá esik az, hogy valaki, későn érve haza, azt állítja, hogy tovább maradt benn a munkahelyén, holott valójában kollégáival iddogált a Nyugiban, valamint az, amikor 1986 áprilisában, a csernobili atomkatasztrófa idején a hazai tömegtájékoztatói szervek egybehangzóan azt hazudták, hogy semmiféle veszélyes baleset nem történt, s az emberek gyermekeikkel együtt május 1-én nyugodtan mehetnek a szabadba majálistozni. Vagy felhozható Churchill hazugsága is. Neki a második világháború idején pontos tudomása volt arról, hogy a német légierő Coventry bombázására készül; ám ha emiatt kiürítette volna a várost, akkor ezzel egyúttal elárulta volna a németeknek, hogy az angolok ismerik a német katonai üzenetek kódját. Ezért Churchill a hazudás egyik válfaját, az *elhallgatást* választotta, melynek következménye Coventry porig bombázása lett 550 polgári halottal. Ők – ellenkező esetben – mind megmenekülhettek volna.¹³

Nos, milyen képet mutat Don Manuel magatartása ebből a szempontból? Nyilvánvaló, hogy az ő esetében sem a közember egyszerű állításáról van szó, hanem egy pap hazugságban-való-létéről. Vagyis egy olyan ember hazugságban-való-létéről, aki a többi ember – a rábízott közösség – legdrágább kincséért, az emberek boldogságáért, lelkük üdvéért felel. Másodszor, itt nemcsak a többi ember lelki üdve forog kockán, hanem magáé a papé is; ha úgy tetszik, saját életének, szentségként gyakorolt hivatásának értelme a tét. Épp ezért tette, hazugságban-való-léte több szempontból is minőségi esetként értékelhető.

S most érkezünk el a döntő kérdéshez: vajon miért – helyesebben *mi végett* – választotta Don Manuel ezt a külsőleg szemlélve példás, belülről azonban mégis csak meghasonlott – merthogy hazug – életet? Mi készítette erre? Ezt a problémát korábban már érintettük, amikor arról esett szó, hogy a plébános a többi ember nyugalmaért, lelki békéjéért, boldogságáért cselekszik. Lázaro ezt egy alkalommal az alábbi módon fejti ki: „Amikor meg akart nyerni szent ügyének – mert bizony szent, szentséges az ő ügye –, nem akart valamiféle győzelmet aratni, hanem azoknak a nyugalmaért, boldogságáért, ha tetszik, ábrándjáért tette, akik órá vannak bízva; megértettem, hogy nem a maga javát keresi, amikor így becsapja őket – ha ez egyáltalán becsapás”. (DM, 158) Mindeme törekvések mögött egyfajta *vigas*, vigasztalás húzódik meg; vigasz – de vajon mire? Úgy véljük e ponton érünk el a mű központi mondanivalójához, tulajdonképpeni metafizikai üzenetéhez. Don Manuel ugyanis suttozva vallotta meg – bár csak kettesben sétáltak Lázarával a tágas mezőn –, hogy az *igazság* ellenében kíván nekik vigaszt nyújtani. „Az igazság? Lázaro, lehet, hogy az igazság valami rettenetes, valami elviselhetetlen, valami gyilkos dolog; az egyszerű emberek nem élnék túl.” (DM, 158) Vagyis

¹³ A történetet idézi Claudine Biland: Id. mű: 117. o.

Don Manuel mintaszerű életének, példás cselekedeteinek, hazugság-létén is átderengő szentségének végső mozgatórugója az volt, hogy az embereket – akár saját életének konstitutív hazugsága árán is – megóvja az igazság pusztító, megsemmisítő erejétől. S ezen a ponton röviden el kell időznünk.

Életünk során csaknem valamennyien úgy gondoljuk, hogy nemcsak természetes, hanem egyenesen helyénvaló, ha világunk minél több területén győzedelmeskedik az igazság, és háttérbe szorul, semmivé foszlik a hazugság. S felháborodunk azon, ha ennek az ellenkezője történik. Az igazságot követeljük, amikor például tudni szeretnénk, hogy név szerint kik voltak azok a címeres gazemberek, akik tönkremenésig eladósították az országot, annyira, hogy következményeit még talán évtizedekig nyögni fogjuk. S számos ehhez hasonló példát lehetne felhozni. De vajon elgondolkodtunk-e már azon, hogy mi lenne akkor, ha egy istenség – akárha Alétheia istennő –, látva az igazság kiderüléseért és a hazugság kiküszöböléséért folytatott elszánt fáradozásainkat, mintegy megszánna bennünket, és így szólna hozzánk: „Ó, véges létében is végtelen iparkodást mutató ember! Látom az igazság napfényre hozása és a hazugság megszüntetése melletti feltétlen elkötelezettséged, ezért íme, megajándékozlak egy olyan világgal, melyből immáron kiveszett a hazugság, és csakis az igazság van jelen. De vigyázz, ebben a világban nemcsak az igazság uralkodik, mint egyetlen, szuverén tényező, hanem benne ott tülekszik – válogatás nélkül – minden igazság: az apró és a nagy, a jelentéktelen és a jelentékeny mind egyforma transzparenciával tárulna a szemed elé! Vajon vállalnád-e azt, hogy egy ilyen világban élj, melyben már nem is kell küzdeni a hazugság ellen – hiszen már nincs is –, és mindent, de mindent a színtiszta igazság tölt ki?”

Alétheia istennő víziójában tkp. az a világ tűnik fel, melyet az előadás elején mint „elviselhetetlent” jellemeztünk. De gondoljunk bele újra: vajon milyen világ lenne az, amelyben nemcsak „látnám a tengert” –, hanem egyenesen „belelátnék a tengerbe”, „átlátnék a tengeren”. Nemcsak annak felületét, *vízborét* észlelném – hiszen csak erről van szó, amikor azt mondom, hogy „látom a tengert” –, hanem feltárulna előttem annak mélysége is, mégpedig a maga mélységig menő átlátszóságában, egyszerre lenne szemem előtt mindaz a tömörkedő nyirkos élőlény, ami benne nyüzsög? Vajon milyen világ lenne az, melyben – kompakt igazságként – még a legutolsó és legközségesebb hálózobatitokról is lehullana a fátyol, melyben az utolsó puskázó is felhagyna a puskák gyártásával, mivel úgys „minden kiderül”, amelyben a vámosok halálra nevetnék magukat az utolsó, pitiáner kábítószercsempészen, aki reménytelenül próbálta valahová eldugni a „cuccot”? S a sort vég nélkül folytathatnánk. Ennek alapján úgy gondoljuk, hogy bizony csínján kell bánni az igazság feltétlen és teljes körű akarásával; természetesen szükség van rá, de csak mértékkel; mindig mérlegelés kérdése kell, hogy maradjon: mennyi igazságot

képes elviselni az ember, egyszerűen mennyi igazságot „bír el”. Ha az igazság akarásán a *teljes, feneketlen* igazság követelését értenénk, akkor rövid úton rájőnnénk arra, hogy így elviselhetetlenné tennénk az életet magát. S ebben az értelemben véve a hazugság mint elhallgatottság, elfedettséggé mondhatni valóságos létfenntartó erő, mivel képessé tesz az élet elviselésére.

Amikor azonban a tágas mezőn Don Manuel az igazságot „rettenetes”, „elviselhetetlen”, „gyilkos” dolognak nevezi, akkor ő valami egészen másra gondol. Mindarra a mérhetetlen nyomorra, szenvedésre, ami a *human condition*-t megszüntethetetlenül és mindörökre övezi. S ezt a filozófusok közül a legtisztábban, minden illúziótól mentesen, mondhatni szenvtelenül Schopenhauer ábrázolta.

Valóban, ha az ember teljes, feneketlen mélységében bele tudna pillantani a létezés végső értelmetlenségébe, hiábavalóságába, ha transzparens módon világossá válna a számára, hogy arasznyi, többnyire értelmetlen, megpróbáltatásokkal teli és céltalan életét rövid időn belül a végérvényes és visszavonhatatlan halál zárja le, s ha mindezt a szörnyűséget látva és *előrelátva* megadatna neki ama választás lehetősége, hogy világra akar-e jönni vagy sem, hihetőleg nem sokan választanák az első lehetőséget. A változatosság kedvéért idézzük most Kierkegaard-t, nem pontosan, de hitelesen: „Az ember megszületik és felnő; pénzt keres, aztán egy kicsit több pénzt keres, aztán meghal”. Nos, Don Manuel, a falu hazugságban élő plébánosa *ettől* az igazságtól – vagyis attól az igazságtól, melynek szédítő örvényébe ő, a hitetlen már belelátott, ámde közölni nem meri az emberekkel, attól való félelmében, hogy a póre igazság napfényre kerülése úgy roppantaná őket össze, mint Schwarzenegger vasmarka az üres tojáshéjat –, nos, ettől az igazságtól, az emberlét végső értelmetlenségének és céltalanságának iszonyú terhétől akarja megóvni a falusiakat. S próbál vigaszt nyújtani nekik, midőn hitet színlel.

Ezt a küldetéséből eredő egzisztenciális kötelességet szinte hitvallásszerűen összegzik az alábbi szavak: „Ha nem gyötrődnék oly nagyon, oly nagyon, végül is képes volnék a tér kellős közepéről világgá kürtölni, de nem, azt soha, soha, soha... Nekem az a feladatom, hogy erősítsem a híveim lelkét, hogy boldoggá tegyem őket, hogy elérjem, hogy halhatatlannak álmódják magukat, s nem az, hogy megöljem őket. Itt arra van szükség, hogy egészségesen éljenek, hogy egységes életcélért éljenek, az igazság ellenben, az én igazságom megölné őket. Hadd éljenek.” (DM, 158-9). S épp az utolsó sorokban rejlik a félelmetes paradoxon: az élet éléséhez arra van szükség, hogy az élet mintegy eldugja önmagát saját maga elől.

Mielőtt továbbmennénk néhány argumentatív részelem felé, érdemes feltenni a kérdést: vajon ad-e magyarázatot Don Manuel – s rajta keresztül Unamuno – arra, hogy az emberi létezést a maga valódi mélységeiben így

mérvű tragikusság hatja át? Ez a rejtély foglalkoztatta Ángelát is, aki egyik nap, mintegy védőördögének sugallatára, felteszi a kérdést: „Mi a bűnünk, atyám?” Erre a pap az alábbi választ adta: „Hogy mi? – felelte. – A spanyol katolikus egyház egyik nagy tudósa már megmondta, *Az élet álom*, hogy „Mert embernek legnagyobb / Bűne, hogy megszületett ő”. Ez hát a mi bűnünk, lányom: hogy megszülettünk.” (DM, 170) Vagyis a probléma gyökerét tekintve Unamuno ugyanoda nyúl vissza, ahová korábban, ugyanehhez a passzushoz fordulva, már Nietzsche, ill. őt megelőzően Schopenhauer is: Calderónhoz, a 17. századi nagy spanyol költő-misztikushoz.

Keresztény nyelvezeten szólva mi, földi halandók mindnyájan magunkon viseljük a születés keresztjét, melynek terhe alól csak a másik misztérium, a halál szabadít meg bennünket véglegesen. Általánosabb értelemben azonban az egyáltalában vett létezés bűnbén („jogtalanságban”) fogadásának gondolata, melynek „jútalma” a pusztulás, az enyészet, már az európai bölcsélet hajnalán, Anaximandrosz egyetlen fennmaradt töredékében is megjelent: „amikből keletkezésük van a dolgoknak, azokban lelik pusztulásukat is szűkszerűen, mert büntetést és váltságdíjat fizetnek egymásnak jogtalankodásukért az idő rendje szerint.”

Nietzsche nevének említése azonban egy másik összehasonlításra is alkalmat nyújt. Az a rettenet, mellyel a hitehagyott Don Manuel a létezés és az emberi élet végső értelmetlenségének mélységébe pillant, s melynek elleplezése céljából a hit színleléséhez – s ezáltal a konstitutív hazugságban-való-lét eszközéhez – folyamodik, vajon nem kísérteties mása annak a rettenetnek, mellyel Nietzsche szerint a dionüszoszi görög tekintett a létezés értelmetlenségébe, s amely fölé, azért, hogy egyáltalán élni tudjon és életben maradjon, mintegy gyógyírként az apollóni álomvilág ezer színben játszó fátylát feszítette? Úgy tűnik, hogy – szerkezetét tekintve – a két konstrukció hasonló felépítésű; az embernek, akár görög, akár keresztény, egyaránt szüksége van a lét tragikus igazságát elleplező színlelésre, ámitásra. Csak amíg első esetben ennek adekvát organonja a művészet, a második esetben ugyanezt a funkcionális szerepet a vallás tölti be. (S mellékesen szólva: ebben a konstrukcióban a művészet éppenséggel nem a lét igazságának megszólaltatója. Ahogyan Hegel vagy Heidegger vélte, hanem pontosan annak ámitó elfedésée.)

S most térhetünk rá arra a néhány argumentatív elemre, melyek, a történet bizonyos pontjain felbukkanva, s azt nagyobb elhitető erővel ruházzák fel. Az egyik a nyomorúságos öreg bohóc esete, aki egy napon három fiával, valamint beteg és várandós feleségével érkezett a faluba, hogy mutatóványai-val szórakoztassa a népet. (Újból egy ismerős motívum, amely már Kierkegaard-nál és Nietzschénél is megjelent.) Fellépés közben az asszony rosszul lett, és el kellett hagynia a teret a közönség sorai között ülő gyerekek nagy

hahotázása közepette –, bohóc mindeközben aggodalmasan tekintgetett hátra, hogy lássa, mi van a feleségével, de a produkciót nem hagyta abba. S ekkor „Don Manuel mellette [vagyis az asszony mellett] termelt, s a fogadóban, az istálló egyik szegletében elkísérte a halálba”, segített abban, hogy halála jó halál legyen. S mikor a fellépés után a bohóc sírva értesült a történekről, és Don Manuelt – az általa nyújtott segítséget megköszönve – szentnek nevezte, a plébános e szavakat mondta: „Te vagy szent, nemes bohócom; láttam, hogy űzöd a mesterségedet, és megértettem, hogy nem azért csinálod, hogy eltartsd a gyermekeidet, hanem hogy mások családjának is örömet szerez; hadd mondok el neked, hogy a feleséged, gyermekeid anyja, akit magam vezettem át Istenhez, mialatt te végezted a munkádat és örömet szereztél, már az Úrnál nyugszik, egyszer majd te is követed, és ott majd kacagva fogadnak az angyalok, akiket szintén megnevettetsz a boldog mennyországban”. (DM, 145) A párhuzam kézenfekvő; Don Manuel annál is inkább tudott könnyen azonosulni a bohóccal, és tudott könnyíteni az ő sorsán, mert szegrélvégéről a maga *alter egóját* pillantotta meg benne: mindketten, a maguk módján, az *ámítás* ügyvivői voltak, akik az *illúziókeltés* révén próbáltak meg örömet szerezni és vigaszt nyújtani a többi embernek.

Egy másik alkalommal, amikor Don Manuel és Lázaro között annak a bibliai szentenciának az értelmezéséről folyik a beszélgetés, hogy „az én országom nem e világból való...”, a pap, lehorgasztott fejjel, megvallja beszélgetőtársának: „az a másik világ is itt van, Lázaro, mert két ország van a mi világunkban”. (DM, 166) Erről persze nem beszél a híveknek, hanem továbbra is *úgy tesz, mintha* létezne az a bizonyos „másik világ”, tehát ebben a vonatkozásban *sem* mondott igazat. A másik világ létének kétségbe vonásával Don Manuel – s rajta keresztül Unamuno – a maga módján igyekszik megszabadulni a „két világ” súlyos metafizikai tehertételétől, amelytől korábban már Nietzsche is szabadulni próbált a *Bálványok alkonya* híres meséjében. S mintha még a konklúziót illetően is hasonló véleményen lennének: ahogyan Nietzsche esetében – s ezt nem lehet elég nyomatékosan kiemelni – a másik világ következetes kiiktatása végső soron *ennek* a világnak a megszűnését is maga után vonja – mert hiszen miképpen lehetne másképp értelmezni a történet záró passzusát, mely a következőképpen szól: „6. Az igazi világot megdöntöttük: milyen világ maradt? Talán a látszólagos? [...] De nem! Az *igazi világgal a látszólagost is megdöntöttük!* (Délidő; a legrövidebb árnyék pillanata; a leghosszabb tévedés vége; az emberiség tetőpontja; INCIPIT ZARATHUSTRA.)”¹⁴ – s Nietzsche ekként repeszt meg a „csak-csupán-ennek-a-világnak” a burkát, hogy annak hasadékaiban elhelyezhesse az immá-

¹⁴ Friedrich Nietzsche: „Hogyan lett végül mesévé az 'igazi világ'.” In. *Bálványok alkonya*. Holnap Kiadó, Budapest 2004. 30. o. (Romhányi Török Gábor fordítása.)

ron ezen a világon *belül* új világot teremtő szereplőjének oltványát – nos, ehhez hasonlóan gondolkodik Don Manuel is, aki *két* országot különböztet meg ezen a világon *belül*. Azonban ez az „evilágon-belüli-másik-ország” nem a szorgos munkálkodás eredményeképp létrejövő hegeli, comte-i, marxi, spenceri „szép új világ”, hanem egy olyan láthatatlan építmény, amelynek fő kötőanyaga, meglehet, épp a vigaszt nyújtó és az életet épp annak életől megfosztó, s azt pontosan ezáltal élhetővé tevő, termékeny hazugság.

Még nyomatékosabban fejeződik ki ez a gondolat abban a passzusban, melyben Don Manuel a vallásnak mint a nép ópiumának szükségességéről beszél: „Új társadalmat terveznek, amelyben nem lesz se gazdag, se szegény, ahol a javakat egyenlően osztják el, ahol mindenkié minden, no és akkor mi van? Nem gondolod, hogy az általános jólétben még erősebben tör fel az életuntság? Persze tudom, hogy az úgynevezett társadalmi forradalom egyik vezére kijelentette, hogy a vallás a nép ópiuma. Ópium... ópium... Rendben, ópium. Adjunk csak neki ópiumot, hadd aludjon és hadd álmodjék. Magam is ópiumot adagolok magamnak ezzel a bolond étellemmel. Mégsem tudok jól aludni, álmodni pedig még kevésbé... Micsoda rémálom ez!” (DM, 167) Úgy tűnik, Unamuno ezen a ponton vonja vissza azt a programot, melynek mérés és elbizakodott megvalósítását még a 19. század tűzte maga elé. Ópium... de vajon képes lenne-e egy társadalom teljes mértékben és maradéktalanul ópiátok nélkül létezni? Merthogy napjaink igazi bódító mákonyát nem a kábítószeres jelentik, hanem azok a valódi kemény drogok, melyek korunkban a repedt sarkú és épkézláb gondolatok megfogalmazására képtelen celebek, levitézlett politikusok, magukat művésznek kikiáltó csepűrágók, egy nyomdafestéket épp hogy elviselő nyilatkozat összeeskábálására is képtelen filmszillagok, felületes firkászok és mindennek betetőzéseképp: az embert reanimalizáló technológiai műtyűrök és kutyák alakjában lépnek elénk. S felette kétséges, hogy az emberiség egy pillanatilag is létezni tudna, ha megvonná tőle ezt a makogó menaszériát. Ópiumra tehát mindenképp szükség van, csak az a kérdés, milyenre.

Az utolsó momentum, melyre jelen alkalommal utalni kívánunk, az emberi élet *álommal* való azonosításának gondolata. Az unamunói filozófia Calderóntól átvett, nagy témája ez, amely szinte egész életművét átszövi, s ebben a kisregényben is számos helyen megjelenik. A toposz teljes hermeneutikai szkoposzában számbavétele messze meghaladná jelen előadás kereteit, így most csak annak témánkkal való összefüggésére utalnánk röviden. Don Manuel voltaképp a létezés gyötrelmétől megváltott és szinte az elfogulatlan gyermeki ártatlanság állapotába visszahelyezett életet nevezi „álomnak”, melyhez, mint tudjuk, ő a hit hazugsága gyógyírjának segítségével juttatja el a falubelieket. Az élet akkor válik álommá, ha azt az ember mintegy „csukott

szemmel” élheti át, és soha nem szembesül annak végsőkéig tragikus természetével. Ebben az értelemben „az élet mint álom” létmódja – Nietzsche szóhasználatával élve – a gyengék menedékhelye. Erre viszont Unamuno azt mondaná, hogy az emberek legnagyobb része óhatatlanul és menthetetlenül gyenge – s még azok közül is sokan idetartoznak (de még mennyire!), akik magukat olyannyira erősnek képzelik –, s épp ezért szorulnak a hazugság vigaszára. S Don Manuel papként ezért tette életének legfőbb céljává azt, hogy a híveket eljuttassa az élet álmához, és abban az állapotban is tartsa őket. Ezért súgta utolsó áldoztatásakor Lázaro fülébe – a liturgiában szereplő *in vitam aeternam* után – az alábbi szavakat: „Másutt nincs örök élet, csak ebben a világban... hadd álmodják, hogy örök... néhány évig örök.” (DM, 168) Majd pedig, immáron halálos betegen, mintegy végrendeletként is azt hagyja örökölni bizalmasainak, Ángelának és Lázaronak, hogy őrkdjenek a falu *álma* felett.

S most, gondolatmenetünk végén tehetjük fel a kérdést: vajon bűnös-e Don Manuel, az egyszerű hívek lelkipásztora? Bűnt követett-e el azzal, hogy életüket a hazugság puha vattájába bugyolálta, hogy megmentse őket, hiszen tudván tudta, hogy abban az esetben, ha szemük rányílik az igazságra, a teljes és maradéktalan igazságra, örökre és visszavonhatatlanul szerencsétlen nyomorultakká válnak. Vajon szent vértanú-e Don Manuel, ahogy a könyvecske címe is sugallná, vagy pedig egyszerű szélhámós? Van a könyvben egy passzus, Ángela gyónása – ami tulajdonképpen egy szívszorító párbeszéd a két főszereplő között –, mely az alábbi módon zárul:

„Már-már felálltam, hogy kimegyek a templomból, amikor így szólt:

– És most, Angelina, a falu nevében feloldozol?

Úgy éreztem, mintha valamiféle titokzatos papi hivatás szállt volna meg, és ezt feleltem:

– Az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében feloldozlak, atyám.

Kimentünk a templomból, s ahogyan mentünk kifelé, lelkem mélyén remegett az anyai énem.” (DM, 162)

Ennek alapján úgy tűnik, hogy Don Manuel bűnösnek tartotta saját magát, hiszen – paradox módon – ő, a pap kért feloldozást bűnei alól *profán* gyóntatójától.

És mi? Ugyan ki venné magának a bátorságot, hogy könnyen és egyértelmű módon ítélkezzen fölötte? S talán mondhatnánk egyfajta végszóként is: csak az törjön palcát fölötte, akinek ahhoz is megvan a mersze, hogy ebben a teremben akár egyetlenegy emberre is – akárha saját magára – nyugodt lélekkel ráeressze az emberi létezés teljes igazságának szinte felfoghatatlanul nehéz, irtóztató terhét.

A HAZUGSÁG MEGÍTÉLÉSE SZENT ÁGOSTON GONDOLKODÁSÁBAN

FRENYÓ ZOLTÁN

I. ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

Témámat egy előzetesen adódó, de lényegi megjegyzéssel szeretném bevezetni. Ezzel általánosságban ki is jelölhetjük a hazugság jelenségének helyét egy fogalmi hálóban. A problémakör tárgyalásakor több esetben az „igazság-hazugság” fogalompárról esett szó. Úgy vélem, e fogalompár a szavak tetszetős egybecsengésével félrevinné helyes fogalomhasználatunkat. Ehelyett a *hazugságot* az *igazmondással* kell szembeállítanunk. Az *igazság* nem azonos az igazmondással, bár természetesen összefüggenek egymással. Az igazságnak két vonatkozása van. Az igazság *metafizikai* értelemben egy dolognak lényege és rendeltetése szerinti, autentikus fennállása (az igazság, ennek alapján, a valóság bizonyos alternativitásával együtt, s minden ellenkező híresztelés ellenére létezik; mibenlétének tisztázása természetesen nem e lapokra tartozik), amellyel a *hamis*, nem-autentikus létmód áll szemben (hamis a műtárgy, a helytelen élet, részben a kutya, ahogy bölcs és pontos kiírások figyelmeztetnek rá). Az igazság *ismeretelméleti-logikai* értelemben pedig a korrespondencia-elv: a dolog és a róla alkotott gondolat megegyezése, megfelelése, amellyel a *tévedés* áll szemben. A hazugság pedig röviden szólva a *valótlan állítása* (szóval vagy magatartással) a *megtévesztés szándékával*.

II. KORÁBBI NÉZETEK

Az igazmondás és a hazugság szövevényes kérdéséről a gondolkodás kezdetei óta sokan és sokféle módon nyilatkoztak. A hazugság hatalmával mindig tisztában volt az ember. Montaigne szerint: „Az igazság fonákjának száz meg ezer arca van és határtalanul tág tere. Püthagorasz tanítványai azt mondják a jóról, hogy biztos és körülhatárolt, a rosszról, hogy határtalan és bizonytalan. Ezer út tér el a céltól, de csak egy vezet oda.”¹ Mark Twain szellemes és találó mondása szerint: „Az igaz még csak a cipőjét fűzi, mikor a hazug már félig megkerülte a Földet!”²

¹ Montaigne: A hazugokról. *Esszék*. Európa, Budapest 1997. 52-53.

² Mark Twain *Füveskönyve*. Lazy, Szeged 2007.

Magáról a hazugság értékeléséről a korábbi antik vélemények szerteágazóak, de végeredményben *két csoportba* rendezhetők. Bevezetőül és főleg irányjelzőül megemlítek néhányat. Egy részük az igazság, *igazmondás nagyfokú tiszteletét* képviselik. Püthagorasz szerint az ember két dologgal közelítheti meg leginkább Istent: ha mindig igazat mond, és ha másokkal jót tesz.³ A Bibliában ez áll: „Elveszejted mindazokat, akik hazugságot szólnak” (Zsolt 5,7). Lactantius véleménye szerint a hazugság megengedhetetlen. Az igazság-szerető és becsületes ember nemcsak barátjának, hanem még ellenségének vagy egy idegennek sem hazudna, és sohasem engedi meg magának, hogy nyelve, a lélek tolmácsa (lingua, interpret animi), olyat mondjon, ami gondolatával nem áll összhangban.⁴

Ugyanakkor igen elterjedt, sőt úgy tűnik, elterjedtebb felfogásnak látszik a *valótlan állítás megengedése* bizonyos esetekben. Platón államéridekből – de kizárólag abból – megengedhetőnek tartotta a megtévesztést: „Csakis az állam vezetőinek áll jogában a hazugsággal való megtévesztés.”⁵ Xenophón szerint: „Be szabad csapnunk barátainkat, ha ez javukra válik.” Quintilianus azt mondja: „Néha a közjó megkívánja, hogy a valótlanosság is fenntartassék.” Véleménye a gyermekekkel kapcsolatban így hangzik: „Saját érdekükben gyakran nem mondunk nekik igazat.” Proklosz így indokolta meg a jószándékú megtévesztést: „A jó ugyanis értékesebb az igazságnál.” S végül egy keresztény álláspont: Alexandriai Kelemen is megengedhetőnek tartja „a hazugságot gyógyítás céljából”⁶

Mi a vízvázlasztó tehát – ha látnivalóan nem önmagában a világnézet vagy egyfajta alapfilozófia –, milyen szemlélet határozza meg, hogy melyik véleményt képviseli valaki? Ez fejtegetéseink végén remélhetőleg világossá válik.

III. A GAL 2,11 EXEGÉZISE

Szent Ágoston két munkát szentelt a hazugság kérdésének. Az első „*A hazugságról*” (De mendacio) 395-ben keletkezett, a második „*A hazugság ellen*” (Contra mendacium) 420-ban íródott. A két műnek két konkrét előzménye és háttere van. Lássuk az első mű háttérét! Ágostonnál a hazugság problémája – sok egyéb hely mellett és előtt – jellegzetesen a Galatáknak írt levél egyik helyének exegézisének keretében bontakozik ki.

³ Vö.: Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1960. III. köt. 32.

⁴ Lactantius: *Divinae Institutiones*, VI. 18. 6. Bipontium (Zweibrücken), 1789. II. köt. 60.; *Isteni tanítások*. Kairosz, Budapest 2012. 488.

⁵ Platón: *Állam*, 389 b.

⁶ Grotius, i.m. III. köt. 27.

Szent Pál apostolnál ezt olvassuk: „Amikor azonban Péter Antiochiába érkezett, szembeszálltam vele, mert okot adott rá. Mielőtt ugyanis néhányan átjöttek volna Jakabtól, együtt étkezett a pogányokkal, azután azonban, hogy ezek megjelentek, visszahúzódott és különvált tőlük, mert félt a körülmeteltéktől. Az ingadozásban a többi zsidó is követte, sőt még Barnabást is bele sodorták a kétszínűségbe. Amikor tehát láttam, hogy viselkedésük nem egyezik az evangélium tanításával, mindnyájuk előtt megmondtam Péternek: ha te zsidó létedre pogány módon és nem zsidó szokás szerint élsz, hogyan kényserítheted a pogányokat, hogy zsidó szokásokat kövessenek?” (Gal 2,11-14)

Péter és Pál apostolok antiochiai nézeteltéréséről megoszlottak a vélemények. E nézetkülönbségeket Szent Ágoston és Szent Jeromos levelezésének menetében kísérhetjük figyelemmel. Jeromos a Galata-levélhez írt kommentárjában⁷ (Órigenész korábbi véleményéhez csatlakozva) azt fejtegeti, hogy nem volt nagy eltérés a két apostol között. Szerinte ők tudták, hogy rájuk, keresztényekre a törvények többé nem vonatkoznak. Felfogásában a történetek egyszerű taktikai húzásnak tekintendők. Eszerint Pál színlelte, hogy megdorgálja Pétert. Péter a zsidókat szerette volna megnyerni, Pál pedig a pogányokat.

Ágoston Jeromos értelmezését olvasván szembesült a problémával. Levelet írt Jeromosnak. Ez a 394/5-ben született 28. levél. Ebben hangot adott annak, hogy megdöbbsen azon a nézeten, mintha az apostolok a szemrehányást együtt és szándékosan tervelték volna ki. „Mert végzetesnek tartom azt a feltevést, hogy a Szent Könyvekben valamely hazugság áll, vagyis, hogy azok a férfiak, akik az Írást szerkesztették és megőrizték számunkra, könyvekben bármit is hazudtak légyen. Mert más kérdés az, vajjon szabad-e a jó embernek olykor hazudnia, s más az, vajjon a Szentírás írójának kell-e hazudnia, – sőt, nem is más, hanem egyáltalán nem is kérdés. Mert ha a tekintély eme magaslatain csak egy kénytelen hazugságot is megengedünk, a szentírásoknak egyetlen részlete sem fog megmaradni. Ha ugyanis bármely részlet erkölcsileg terhesnek vagy hit szempontjából nehéznek látszik majd, ugyane veszedelmes elv alapján a hazug szerző szándékára vagy kénytelenségére fogunk utalni.”⁸

S itt megkezdődik Szent Ágoston és Szent Jeromos levelezésének hosszu, e tárgyban egy évtizedig (394–404) tartó, de hihetetlenül szerencsétlen és drámai története! Szent Ágoston levélgyűjteményében a témához tartozó levelek főleg a 28.; 40.; 67.; 71.; 73. és a 82. levél. E levelek közül több nem, illetve évek múltán érkezett meg a címzetthez, illetéktelen kezekbe került,

⁷ Hieronymus: *Commentarius in Galatam*. Patrologia Latina 26. 331-412.

⁸ Balogh József: *Szent Ágoston, a levélíró*. Szent István Társulat, Budapest 1926. 90. = Szent Jeromos: 56. levél. *Szent Jeromos: Levelek*, I. köt. Szerk. Takács László. Szenzár Kiadó, Budapest 2005. 234-235.

válaszleveleik többször elkerülték egymást, s így nem kevés félreértés, valamint időleges feszültség támadt a két egyházatya között. A levelezés történetének itt nem mehetünk a részleteibe; mindenesetre a levelekből Szent Ágoston sokszorosan megfogalmazott, egyértelmű álláspontja körvonalazódik.

A levelekhez társul e témában Szent Ágoston egyik beszéde, a 27. mainzi sermo. Ez az egyik évben, Szent Péter és Pál ünnepe, június 29. táján tartott szentbeszéd, amelyben Szent Ágoston kifejtette véleményét a két apostol antiókhiai nézeteltéréséről. Ebben kijelentette, hogy az eddigi felfogás elborzasztja. Ezt mondja: „Egy apostolról azt állítani, hogy hazudik vagy képmutató, olyan, mintha molylepke kerülne a Szentírás szekrényébe: lárvái úgy falják fel a kinyilatkoztatott Igazság teljes szövegét, mint a gylócsot.”⁹

IV. A *DE MENDACIO*

Az előbb ismertetett vita nyomán születik meg a „De mendacio.” Ebben Szent Ágoston kifejti: „Nem mindenki hazudik, aki téves dolgot állít, ha azt hiszi vagy véli, igaz az, amit mond. Az hazudik, akinek más van a lelkében és mást fejez ki szavaival vagy bármiféle jellel. Ezért is mondjuk, hogy a hazugnak kettős szíve van, azaz kettős gondolata (...) Lelke *szándékából* kell megítélni a hazugot vagy a nem-hazugot, *nem maguknak a dolgoknak igazságából* vagy tévedéséből. Ezért az, aki a tévedést igaznak állítja, igaznak véli, tévedőnek vagy meggondolatlanak mondható, de hazugnak nem mondható igazoltan, mivel nincs állításában kettős szíve, nem is akar megtéveszteni, hanem téved. A hazugnak pedig vétke, hogy a megtévesztés kívánsága van lelke állításában, akár megtéveszt, ha hitelt adnak megtévesztő kijelentésének, akár nem téveszt meg, ha nem talál hitelre; vagy ha igaznak állítja a megtévesztés akaratával azt, amit nem gondol igaznak.”¹⁰

Szent Ágoston a hazugság *minden* fajtáját elítélte, s elutasított minden korábbi, részben megengedő felfogást, mondván, hogy a hazugság visszaélés a nyelv rendeltetésével. John Henry Newman (1801–1890) kardinális Szent Ágostonról szólva egyértelművé teszi: „Akár helyesen értelmezzük, akár nem, mégis ő annak a jelentős és elterjedt felfogásnak a tanítója, hogy minden nem igaz kijelentés hazugság, s egyszerűen nem létezhet olyan ügy, amely igazolhatná azt.”¹¹

⁹ Peter Brown: *Szent Ágoston élete*. Osiris, Budapest 2003. 525.; Szent Ágoston Péter-Pálról: Vanyó László: *Az egyházatyák beszédei az apostolok és vértanúk ünnepeire*. Jel, Budapest 1996.

¹⁰ Szent Ágoston: *De mendacio*, 3. 3. Patrologia Latina 40. Kecskés Pál: *Szent Ágoston Breviárium*. Szent István Társulat, Budapest 1960. 405-407.

¹¹ John Henry Newman: *Apologia pro vita sua*. Európa, Budapest 2001. 445.

Mindazonáltal Szent Ágoston is észlelte és elismerte, hogy az egyes hazugságok között *különbség* van fajtájuk és súlyuk szerint. „A hazugságról” című művében a hazugság nyolc fajtáját különbözteti meg egymástól.¹² E nyolc típus a vallási hazugságot, az ártó hazugságot, a hízelt beszédet, a becsapás élvezetéből fakadó hazugságot, valamint a jótékony hazugság különböz, másokat sértő vagy nem sértő eseteit sorolja föl.

E megkülönböztetés nem elég szabatos, és később maga Szent Ágoston is kritizálja eljárását. Munkáját mégis hasznosnak tartja, mondván, remélhetőleg felébreszti olvasójában az igazság szeretetét. Figyelmet érdemel, ahogy a műben a hazugság egyes eseteit taglalva a következő véleményét fogalmazza meg: „A szenvedések elfogadása által, amelyeket tiszteletre méltó és bátor módon hordozunk, ezek a hazugságok is elkerülhetők erős, hű és igaz emberek és asszonyok számára.” Magyarán, a megfelelő esetben az a kívánatos, *hogy az igazmondó tegye lehetővé, hogy az illető megerősödjék az igazság elviselésére*. Ebben a vonatkozásban talán így lehetne megjelölni Szent Ágoston felfogásának lényegét.

A hazugságok közötti megkülönböztetéshez egyszerűbb formában is visszatér egy jóval későbbi munkájában: „Annak az embernek a bűne, aki azért mond hazugságot, hogy segítsen a másikon, nem olyan utálatos, mint azé, aki azért hazudik, hogy bajt okozzon a másiknak.”¹³

V. A PRISCILLIANIZMUS

Áttérve Szent Ágostonnak a hazugsággal kapcsolatos másik munkájára, tudnunk kell, hogy a „Contra mendacium” című mű egy mintegy kétszáz éves vallási vita alkotóeleme. Morálteológiai vetülete természetesen ismét az, hogy a hazugság igazolható-e egyáltalán. A mű előzményeiről és háttéréről a következőket kell elmondani.

A vita kezdete a hispániai egyháztörténetben nagyjából 370-380-ra tehető. Ekkor egy gazdag nemes, Priscillianus aszkéták (abstinentes) egy csoportjának vezetője lett a dél-hispániai Meridában. Priscillianus 380-ban Avila püspöke lett. A papság egy része hamarosan szembefordult vele, vezetőjük Hydatius püspök lett. A Priscillianus ellen felhozott vádak szerint felfogását a következők jellemezték: Gnosztikus-manicheus dualizmus, apokrifek használata, mágia, asztrológia, rigorizmus, fanatizmus, szeparatizmus, vegetarianizmus, házasság-ellenesség, tagadta Krisztus valóságos halálát. A 380-as sara-gossai zsinat kiközösítette a mozgalom tagjait. A 384-es burdigalai (bordeaux-i)

¹² Szent Ágoston: *De mendacio*, 14.

¹³ Szent Ágoston: *Enchiridion*, 18.; Sissela Bok: *A hazugság*. Gondolat, Budapest 1983. 408.

zsinat elítélte. A Codex Theodosianus IX. 16. alapján elítélték az állami törvények megsértése miatt. Az állami hatóságok méltatlan és felesleges kínzások után hat társával együtt 385-ben Trierben kivégezték. Az elítélést és a kivégzést határozottan helytelenítette Siricius pápa, Tours-i Szent Márton és Szent Ambrus.¹⁴ Maximus császár bukása után Ithakust, a bordeaux-i zsinat szószólóját megfosztották püspökségétől. Priscillianusnak egyébként 11 értekezése maradt fenn. Ezeket Georg Schepps fedezte föl 1886-ban a würzburgi könyvtárban.¹⁵ A fontosabbak: „Liber apologeticus”, „Liber ad Damasum episcopum”, „De fide et de apocryphis”.

Ahelyett, hogy az ellene történt kemény fellépés miatt megszűnt volna, a priscillianizmus tovább terjedt, s egyoldalú nézetek fejlődtek ki benne. Lassan mártíroknak, áldozatoknak tekintették őket, kultuszuk bontakozott ki, s köröttük zarándoklatok alakultak ki. A priscillianista mozgalom Északnyugat-Hispaniába húzódtott. Szellemi vezetőjük és írójuk Dictinius pap majd püspök lett. Dictinius „Libra”, vagyis „Mérleg” című műve részben a priscillianus tézis védelmében íródott, amely szerint a hazugság néha jogos, kiváltképpen, ha vallási tanokat kell eltitkolni az ellenség előtt. A 400-ban megtartott toledói zsinaton Dictinius megtagadta priscillianizmusát és korábbi írásait.

A priscillianista mozgalom az V. század elején tovább virágzott. Ami Dictiniust illeti, ő korábbi írásait megtagadta, de ezek továbbra is forgalomban és használatban maradtak. A priscillianisták főleg a Libra tanítására támaszkodtak, amely szerint vallási kérdésekben a hazugság idegenek jelenlétében jogosult. Hovatovább bajosan lehetett megmondani, ki a priscillianista, hiszen nem zavartatták magukat, s ha a helyzet úgy hozta, megtagadták tanaikat és megesküdték, hogy ortodox tanokat követnek. Ez viszont ahhoz vezetett, hogy buzgó katolikusok beépültek köreikbe, s abból a célból, hogy felfedjék, kik az igazi priscillianisták, azt színlelték, hogy ők pedig priscillianisták.¹⁶ Bizonyos, a Baleári szigetekről származó Consentius 419-ben beszámolt Ágostonnak a jelenségről és kérte Ágoston tanácsát, miként lenne a legjobb ellenük harcolni. Ágoston a levélre egy évvel később tudott válaszolni. Ez a levél az „Ad Consentium contra mendacium,” vagyis „Consentiusnak a hazugság ellen” című írás.

(Utóbb 447-ben a toledói zsinat elítélte a priscillianizmust, mondván, hogy az gnosztikus, manicheista, szabellianus, antitrinitárius nézeteket tartalmaz, hívei tagadják Krisztus emberi természetét, tagadják a föltámadást, s az

¹⁴ Ambrosius: *Epistula* 24,12. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82,214. Szántó Konrád: *A katolikus egyház története*. Ecclesia, Budapest 1983. 166.; 601.

¹⁵ E. H. Broadbent: *Zarándok gyűlekezet*. Evangéliumu Iratmisszió. h.n. é.n. 48.

¹⁶ Augustinus: *Retractationes*, II. 60.

emberi lelket az isteni természet részének tekintik.¹⁷ Hasonló kiközösítő tételeket fogalmazott meg az 561-ben kezdődött bragai zsinat, amely a priscillianizmus trinitológiai, az emberi lélek eredetére vonatkozó, a gonosz általi teremtsérről szóló, a csillagképek befolyásával kapcsolatos, a házasság, az utódnemzés, a test és a húsétel megvetését hirdető téveszméit kárhóztatta.¹⁸ E bragai zsinat után a priscillianisták szétszóródtak és eltűntek.)

VI. A *CONTRA MENDACIUM*

Szent Ágoston „A hazugság ellen” című művében a priscillianizmus problémáját illetően egyértelmű nézetet alakít ki. Eszerint elítélendő a hazugság alkalmazása fegyverként a priscillianusok ellen. Az első tíz fejezetben kifejti, hogy katasztrofális következményei vannak, ha gazemberré válik valaki a gazember elleni harcban. Felfogása szerint az eretneket „cáfolni kell, nem utánozni” (2. 2.). Hangoztatja: Igazsággal kell védekeznünk a hazugság ellen, igazsággal ragadjuk meg, igazsággal töröljük el őket (6. 12.). Ösztönzi, hogy Consentius hagyjon föl a priscillianista magatartással. Bírálja a *Libra* című művet, tárgyalja a Dictinius által fölhozott bibliai helyeket s cáfolja Dictinius magyarázatait.

„A hazugság ellen” című mű már Szent Ágostonnak a hazugságról kialakított érett szemléletét foglalja magában. Korábbi munkáját tudniillik maga Ágoston is némileg homályosnak és tekervényesnek nevezte.¹⁹ Későbbi művében egyrészt *elutasítja* az elvi engedékenységet, másrészt viszont tartalmazza a *belátást* is az emberi gyarlóságról. A hazugság Ágoston szerint hamis megjelölés a megtévesztés vágával (12. 26). Az értelem ereje és a Biblia tanúsága arra mutat, hogy nincs jogos, igazolható hazugság. Rámutat: „Aki azt mondja, van néha jogos hazugság, el kell, hogy fogadja: van néhány jogos bűn, következésképp: néhány dolog, amely nem jogos, az jogos” (15. 31). Leszögezi: Az Isten városában nincs hazugság (16. 33).

Szent Ágoston felfogásában a hazugság bűn és soha nem igazolható. Mindazonáltal, bár nem kereshetünk mentséget a hazugság igazolására, kereshetjük s keresnünk kell a bocsánatot a hazugságra. A hazugság, miként más bűnök, lehet kicsi és nagy, bocsánatos és halálos (8. 19.), sok körülménytől függ, ennek megfelelően inkább vagy kevésbé bocsánatos. A legsúlyosabb az

¹⁷ Marx Ignác: *A katolikus Egyház története*. Székesfehérvár 1932. 144.

¹⁸ Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 451-464. Denzinger, H. – Hünermann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának Megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó, Bátortereny – Szent István Társulat, Budapest 2004. 451-464. szakasz. 175-176. o.

¹⁹ Augustinus: *Retractationes*, I. 27.

Istenről szóló hazugság, istenkáromlás. Amint Isten nem szerepel a hazugságban, más ismérvekkel ítéljük meg. A hazugság annál bűnösebb, minél szerencsétlenebbé teszi a becsapottat, azt, aki elhiszi (3. 4.). S a hazug okai messzemenően befolyásolják hazugságának súlyosságát. „Természetesen különbség van, aszerint, hogy milyen okból, milyen céllal s milyen szándékkal tette, bármit tett valaki (7. 18.). A testi vágyból mondott hazugság rosszabb, mint a szükségből tett, s a saját érdekből mondott rosszabb, mint a másik érdekében mondott. Bárhogyan is, még a legjótékonyabb hazugság esetében is az a helyzet, hogy jobb nem mondani. De ha mégis mondjuk, nem jár érte dicséret, csak (legjobb esetben könnyű) bocsánat. A bűnbánatnak, a bocsánatkérésnek van helye, nem a dicsőség, az érdem keresésének” (17. 35.) Ezt lehet Szent Ágoston központi tanításának tekinteni.

Ugyanezt hangoztatja Szent Ágoston nem sokkal később „Enchiridion” című munkájában: „Tagadhatatlan, hogy nagyfokú tökéletesség jellemzi azokat, akik soha nem hazudnak, kivéve, amikor ezzel meg akarnak óvni valakit valamilyen sérelemtől. Azoknak az esetében azonban, akik erre a fokra eljutottak, nem a becsapás, hanem a jó szándék dicsérendő és időnként még jogosan jutalmazandó is. Legyen teljesen elegendő a megtévesztés bocsánata, de az dicséret tárgya nem lehet.”²⁰

VII. SZENT ÁGOSTON TANÍTÁSÁNAK HELYE

A hazugság megítélésének terén Szent Ágoston hatása rendkívül jelentős. Úgy látszik, már maga Jeromos is megváltoztatta felfogását a Galata-lel exegézist illetően. Később a penitenciális könyvek²¹ és a skolasztikusok Ágostont követték. Petrus Lombardus teljes egészében elfogadja Ágoston tanítását.²²

Aquinói Szent Tamás arra törekedett, hogy összeegyeztesse Ágostont Arisztotelésszel. Aquinói Szent Tamás a hazugságot értékelve a valótlan állításban a becsapás szándékát tekinti lényegesnek, egyébként „helyes és elégséges módon” a hazugság három fajtáját, a segítő szándékú, a tréfás és a rosszindulatú hazugságot különbözteti meg egymástól: „Mendacium recte et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, iocosum et perniciosum.”²³ Ezért, bár

²⁰ Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. *Kézikönyv Laurentiusnak a hitről, a reményről és a szeretetről.* (421-423.) Patrologia Latina 40. 231-290. 22. fej.

²¹ Sissela Bok: *A hazugság.* Gondolat, Budapest 1983. 408.

²² Petrus Lombardus: *Sententiarum Libri Quattor.* Patrologia Latina 192. Paris 1880. 3. könyv, 38. distinkció.

²³ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* (=STh), p. II^a II^{ae}, q. 110. a. 2. Taurini, Marietti, 1932. III. köt. 625.; Ilyen szellemű felosztást találunk Evetovics Kunó

mindegyik bűn,²⁴ nagy a különbség közöttük, és csak az ártó hazugság (mendacium perniciosum) jelent halálos bűnt.²⁵

A kérdést szélesebb összefüggésekbe helyezve a következőket mondhatjuk. Az erkölcsbölcselet témánk szempontjából *kétféle etikát* ismer. Ezek elnevezései: 1. Szándéketika / Kötelességetika / Deontologista etika (to deon = kötelesség). 2. Következményetika / Célevű etika / Konzekvencialista etika / Teleologista etika. Egy cselekedetet tehát erkölcsi értelemben kétféle szempontból, a *szándéka*, illetve az *eredménye* szerint lehetséges megítélni.

Arisztotelész a szándéketikáról és következményetikáról így nyilatkozik. „Az elhatározás ugyanis valami olyasminak látszik, ami az erénnyel a legszorosabb kapcsolatban áll, és ami sokkal inkább kifejezi a jellemek közötti különbséget, mint maguk a tettek.”²⁶ Nagyfotosságú, alapvető az alábbi megállapítása. „Hiszen még az is vitatható, hogy az erény tényezői közül az elhatározás-e a nagyobb jelentőségű, vagy pedig maga a tett, mert hiszen az erény e kettőben szokott megnyilvánulni, világos tehát, hogy tökéletesen csak *e kettőben együttvéve* juthat kifejezésre.”²⁷

A fentieket figyelembe véve Szent Ágoston felfogása véleményünk szerint nem nevezhető rigorózus, merev, életidegen szemléletnek, miként pedig sokan teszik. Véleménye pedig nem szigorodik az idők folyamán, miként néhányan – akár az előbbiektől eltérő pozícióból – látni vélik. Itt módosítani szeretnénk Somfai Béla egyébként kiváló áttekintését az igazmondás és a hazugság kérdéséről, mert ő Szent Ágoston második művéről úgy nyilatkozott, hogy „ebben még élesebbé vált a tilalom. Azt még a hit védelmében sem engedte meg”²⁸ Tudnillik véleményünk szerint *Ágoston ítélete második művében nem élesebb, hanem letisztultabb*. A hit védelmében pedig korábbi művében sem engedte meg a hazugságot.

Ezzel szemben világos, hogy Szent Ágoston lényegében véve a *tiszta szándéketika* álláspontját képviseli²⁹ *következetesen*, sőt, tulajdonképpen

erkölcsbölcseletében: 1) ártó hazugság (mendacium damnosum, perniciosum), 2) szükség hazugság (mendacium officiosum), 3) tréfás hazugság (mendacium iocosum), további esetek, valóságnak nem megfelelőek pedig: színlelés, képmutatás, nagyozolás, túlzó szerénység. Evetovics Kunó: *Katolikus erkölcsstan*, II. rész. Szent István Társulat, Budapest 1940. 239. o.

²⁴ STh. p. II^a II^{ae}, q. 110. a. 3.

²⁵ STh. p. II^a II^{ae}, q. 110. a. 4.

²⁶ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. III. 4. 1111 b. Európa, Budapest 1987. 61.

²⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. X. 8. 1178 a-b. Európa, Budapest 1987. 296-297.

²⁸ Somfai Béla S. J.: *Igazmondás és hazugság a keresztény erkölcsstan fényében*. Magyar Szemle, 1994. 12. 1295.

²⁹ Christopher Kirwan: Avoiding Sin: Augustine against Consequentialism. In. Gareth B. Matthews (ed.): *The Augustinian Tradition*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1999. 183-194.

engedményekkel, mint láttuk. Ezzel együtt ez valójában egy idealista és tiszteletreméltó pozíció, amely ugyanakkor némi joggal kap *kritikai* észrevételeket, pontosan úgy, mint később Kant etikája. Az ilyen szándéketika tudniillik valószínűleg akkor lenne teljes érvényű, ha kizárólag jóakaratú emberekből állna a társadalom, továbbá cselekedeteink mindig a kívánt eredményt érnék el. A valóság, a társadalom és az ember azonban nem ilyen.

Ennek belátása – valamint nyilván egy más alkotói szituáció és eltérő szellemi légkör – vezette azután Aquinói Szent Tamást, amikor Arisztotelész alapján elmozdult Ágoston tiszta szándéketika-pozíciójától, és etikai felfogásában a szándék és a következmény szempontját egyaránt érvényesítette. Végeredményben azonban *érthető*, hogy Ágoston álláspontja a szándéketika irányában teljesedett ki és erősödött meg. Itt egyrészt gondoljunk arra, hogy Szent Ágoston igen nevezetes és sajátos tanítása szerint „in interiore homine habitat veritas”, vagyis „a *benső emberben* lakozik az igazság”.³⁰ Másrészt vegyük tekintetbe, hogy első műve teljes *joggal vette fel a harcot* egy téves bibliai *értelmezéssel* szemben, második műve pedig szintén *jogosan lépett fel* egy hamis *magatartással* és szemlélettel szemben. Úgy látszik tehát, *e két jogos konkrét indíttatás, ihletés a szándéketika pozícióját erősítette meg* Szent Ágoston szemléletében.

³⁰ Augustinus: *De vera religione*, 39. 72.

Az *erkölcsan rendszere a tudománytan elvei alapján* című művében¹ Fichte két egymástól független gondolatmenetben is foglalkozik a hazugsággal. Az első szervesen a mű gondolatvilágába ágyazódik, és a hazugság minden fajtáját elutasítja. Komoly érvek szólnak amellett, hogy a második, amely az úgynevezett kényszerű hazugságot tárgyalja, a már nyomtatás alatt álló könyvhöz írt utólagos kiegészítés. Fichte ezzel reagált Kant frissen megjelent *Az emberszeretetből fakadó hazugság vélt jogáról* című vitairatára,² amely védelmébe vette a tételt, hogy „büntett volna hazudni egy

¹ Johann Gottlieb Fichte: *Az erkölcsan rendszere a tudománytan elvei alapján*. In. Uő. *Az erkölcsan rendszere*. Budapest, Gondolat 1976. 75–474. A továbbiakban a szövegközi számok erre a kiadásra vonatkoznak. A fordítást néhol módosítottam.

² Kant *Vitairata* 1797 szeptemberében jelent meg a *Berlinische Blätter* első számában. E lap a Kant írásait rendszeresen megjelentető *Berlinische Monatschrift* folytatása volt. Feltehető, hogy Fichte, aki figyelemmel kísérte Kant tevékenységét, hamarosan ezt az írását is elolvasta, mint ahogy levelezésükből tudjuk, hogy a hazugsággal kapcsolatos kanti álláspont másik fontos forrásszövegével, *Az erkölcsök metafizikájának első részével*, a *Jogtannal* is közvetlenül az után megismerkedett, hogy 1797 januárjában megjelent (ahogy Bouterwek februári recenziójával is). Ami *Az erkölcsan rendszere*t illeti, ezt Fichte 1797 decemberétől kezdve ívenként bocsátotta egyetemi hallgatói rendelkezésre. A nyomtatásnak már azelőtt nekiláttak, hogy a kézirat teljes egészében elkészült volna, sőt, a kiadó még 1798. január közepén sem tudta, milyen terjedelmű lesz a könyv, amely végül márciusban jelent meg. (Vö. Reinhard Lauth et al. (szerk.), *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart, Frommann-Holzboog 1962–2010. (Továbbiakban: GA) I,5, 6–9.) Ennek ellenére az utolsó paragrafusokat (28–33. §) leszámítva *Az erkölcsan rendszere* szerzője leggondosabban megfogalmazott művei közé tartozik, ami annak is köszönhető, hogy Fichte akkor már harmadszorra tartott kurzust erről a témáról. A kielélt gondolatmenet rendkívül logikusan, törések, ismétlések és felesleges kitérők nélkül ível a tudománytani alapoktól az egyes kötelességek részletezéséig. A hazugságról szóló rész (23. § II.) feltűnő módon mégsem egységes, sőt a könyvben egyedül itt hibás a gondolati lépések számozása is. Már az első gondolatmenet is kimerítő választ ad arra, miért kell elutasítani a hazugság minden formáját. Fichte állást foglal a „gyilkos a kapuban” probléma szempontjából is jelentős kérdéssel kapcsolatban is, mikor kijelenti, „megmondhatjuk az igazságot annak, aki az iránt rossz szándékkal érdeklődik” (386). A tételhez kapcsolódó néhány soros érvelést pedig ezekkel a szavakkal zárja: „ennélfogva itt egyszer s mindenkorra elintéztük azt a kifogást, hogy lehet jó szándékúan is hazudni.” (386) A hazugságot tárgyaló első retorikai egység végén a szerző bejelenti, hogy szeretne még két kérdést megválaszolni (387). Egyrészt, hogy mi ösztönöz oly sok embert arra, hogy védelmébe vegye a kényszerű hazugságot, a másik, hogy miért szégyelljük magunkat jobban a hazugság miatt, mint más lelkiismeret elleni vétkek miatt. Az olvasó azt várná, hogy

gyilkosnak, aki azt kérdezi tőlünk, a házukba menekült-e a barátunk, akit üldöz.”³ A jelek szerint, mint sokan mások, Fichte is úgy gondolta, hogy a gyilkos a kapuban problémát Kant a kategorikus imperatívusz alapján válaszolta meg,⁴ ezért a *Vitairat* által ihletett második gondolatmenetben maga is a kategorikus imperatívuszt szem előtt tartó érveléssel állt Kant mellé.

AZ ÖNMAGÁT MEGSZÜNTETŐ TÖRVÉNY

Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében Kant háromszor is tárgyalja a kérdést, hogy „szorongatott helyzetemben megígérhetek-e valamit, amiről tudom, hogy nem fogom megtartani”.⁵ A válaszhoz szerinte azt kell mérlegelni, hogy általános törvénnyé tehető-e a maxima, amely megengedné a szándékosan hamis ígéreteket. Ha ezen elgondolkodnék, „nyomban ráeszmélnék, hogy akarhatom ugyan a hazugságot, ámde egyáltalán nem akarhatom, hogy általános törvény legyen. Mert ilyen törvény alapján tulajdonképpen már nem is léteznének ígérek, hiszen hiába közölném eljövendő cselekedeteimre vonatkozó akaratomat másokkal, azok [...] egyáltalán nem hinnének nekem [...]. Ezzel maximám, mielőtt általános törvénnyé válnék, szükségképpen önmagát szüntetné meg.”⁶ Csakhogy az „önmagát megszüntető törvény” aligha több mint értelmezésre szoruló metafora. A párhuzamos

e pszichológiai jellegű fejtegetésekkel a hazugság tárgyalása befejeződött. Fichte azonban váratlanul újra visszatér a kényszerű hazugság témájához, és ezzel új retorikai egységet nyit meg (388), amely már nem a tudománytan sajátos szempontjait érvényesíti. A mintegy három oldalas részben, amelyet egy odavetett „egyébként” kötőszó vezet be, a szerző előbb Kant etikájából ismert stratégiával érvel amellett, hogy ellentmondásos dolog védekezni a kényszerű hazugságot, majd a *Vitairat* példájára reagál.

³ Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902-. (Továbbiakban: AA) VIII, 425. A tételt Benjamin Constant Kantnak tulajdonította, aki, bár nem emlékezett rá, hogy hol írta, és valóban nem szerepel Kant fennmaradt műveiben, sajátjának ismerte el.

⁴ Ebben minden bizonnyal tévedett. Valószínűbb, hogy Kant tétele az elemzett szituáció két sajátos vonásán alapul. Egyrészt, hogy a gyilkos *jogi értelemben vett* nyilatkozat megtételére szólít fel bennünket, másrészt, hogy a nyilatkozatot nem erőszakkal csikarja ki. Márpedig „nincs más esete a kényszerű hazugságnak, mint ha a nyilatkozatot kieroszakolják, és meg vagyok győződve róla, hogy a másik jogellenesen akarja felhasználni.” (AA XXVII, 448–449.) Ha viszont ezek a feltételek fennállnak, akkor Kant – Fichtével ellentétben – elismeri, hogy megengedett a kényszerű hazugság, például, ha egy rabló erőszakkal a pénzemet követeli. A kérdés részletes tárgyalásához lásd: Allen W. Wood: A hazugságról. In. *Holmi* 2009. 2. 184–205.

⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest, Raabe Klett 1998. 27–28. vö. 43–44.; 48.

⁶ *I.m.* 28.

helyen Kant konkrétabban fogalmaz: a hamis ígéret általános törvénné tett maximája „nem lehetne összhangban önmagával, ellenkezőleg, szükségképpen önellentmondónak kellene lennie.”⁷ Ebben a formában Kant állítása biztosan nem tartható. Azzal ugyanis, hogy egy *tételt* általánossá teszünk, tartalmát nem bővítjük új elemmel, amely ellentmondásba kerülhetne eredeti tartalmával, ezért ilyen módon nem jöhet létre a tételen belüli logikai ellentmondás, vagyis önellentmondás. Hasonlóképpen: egy *törvény* tartalma nem változik, és így ellentmondás sem kerül bele azáltal, hogy érvényességi körét kitágítjuk. A törvény ettől még összhangban marad önmagával. Ezért az „önmegszüntetés” az önellentmondásnál mindenképp gyengébb értelemben kell venni. Ám a kézenfekvő gyengébb értelmezés ellen is komoly érv szól. Még ha azt kellene is gondolnunk, hogy egy bizonyos törvény következetes betartása révén elfognak azok az esetek, amelyekre alkalmazható volna, a folyamat végén a törvény legfeljebb okafogyottá válna, de érvényességéből semmit nem veszítene, és – hacsak egy külön aktsussal hatályon kívül nem helyeznénk – nem szűnne meg továbbra is törvénynek lenni. Az a törvény például, hogy a rablókat szigorúan meg kell büntetni, érvényes olyankor is, amikor éppen egyetlen rabló sincsen a társadalomban. Sőt, még akkor sem válna érvénytelenné, ha valahonnan biztosan tudnánk, hogy soha többé nem is lesz, sőt még akkor sem, ha éppen azért nem lenne több rablás, mert a törvény szigora mindenkit elrettent tőle. Így aztán a hamis ígéret maximája törvénné válva legfeljebb az ígéreteket szünteti meg, önmagát viszont egyáltalán nem.

Intuitíve mégiscsak igazat adunk Kantnak, hiszen van valami probléma azzal a gondolattal, hogy aki éppen ígéretet akar tenni, belenyugodjék abba, hogy ő maga tegye lehetetlenné az ígéreteket. Ám az itt felsejlő ellentmondás nem magában a törvénné tett maximában rejlik, vagyis nem *logikai* jellegű, hanem *performatív*, amennyiben a hamis ígéret kimondásával a szubjektum megszünteti az ígéret intézményét, vagyis saját aktusának lehetőségi feltételét.⁸ Annak, hogy ez valóban megtörténjék, az is feltétele, hogy az ígéret aktusa és az ígérek lehetetlenné válása közötti közvetítő tagok (vagyis az ígéret maximájának általános törvénné tétele és az ilyen törvény valamennyi racionálisan kalkuláló ember magatartására gyakorolt hatása) valóban úgy működjenek, ahogyan Kant leírja.⁹ Ha fennáll ez az ellentmondás, abból talán tényleg az következik, hogy nem lehet (következtesen) *akarni*, hogy a hamis

⁷ *I.m.* 44.

⁸ A performatív ellentmondások elméletéhez lásd: Weissmahr Béla: *A szellem valósága. Filozófiai útmutatás*. Budapest, Kairosz 2009. 46–116.

⁹ Vö. E közvetítés egyik nehézségére utal Fichte, amikor a kategorikus imperatívusz t bírálva megállapítja, hogy „a kanti tételben csak az [eszes lények közötti] összhang *eszméjéről* van szó, és semmiképpen sem a *tényleges* összhangról” (328).

ígéret maximája általános törvény legyen. Ennél több azonban aligha. Így függetlenül attól, hogy egyébként helyes-e a hamis ígéret, egy olyan törvény, amely engedélyezné, önmagában véve nem volna sem ellentmondásos, sem önfelszámoló.¹⁰

Fichte figyelmét bizonyára nem kerülte el, hogy Kant az *Alapvetés*ben mégis ezt állította, és ezzel próbálta megalapozni a hamis ígéret és – legalábbis a Fichtének tulajdonítható értelmezés szerint – közvetve a kapuban álló gyilkosnak való hazugság tilalmát is. Ha pedig Kant tétele megalapozatlan, akkor egy olyan filozófusnak, mint Fichte, segítenie kell megalapozottabbá tenni. Hiszen már pályája elején is ilyen szerepet szánt magának. Úgy látta ugyanis, hogy Kantnak vagy „olyan géniusza van, amely anélkül mondja el neki az igazságot, hogy annak alapjait is közölné vele”, vagy tudatosan engedi át kortársainak az érdemet, hogy a hiányzó alapokat feltárják.¹¹ Fichte kezdettől fogva igényt tartott erre az érdemre.

Ennek jegyében a *Vitairata* által ihletett betoldásszerű gondolatmenetben mindenekelőtt azt igyekszik kimutatni, hogy a szükséges (avagy kényszerű) hazugság védelmezése a „legértelmetlenebb dolog” (388). Ezzel a célkitűzéssel Fichte több ponton is módosítja Kant eljárását – bizonyára azért, hogy több sikerrel járjon, mint ő. Először is nem ellentmondásról beszél, hanem csak értelmetlenségről.¹² Másodszor nem a hazugságot támogató *törvény* értelmetlenségét igyekszik bizonyítani, hanem csak a hazugság *védelmezésének* értelmetlenségét. Harmadszor az *Alapvetéssel* ellentétben kizárólag a kényszerű hazugságra, vagyis a gyilkos a kapuban szituáció által felvetett problémára koncentrál.

¹⁰ Ezért a hamis ígéret második tárgyalása az *Alapvetés*ben problematikusabb, mint az első. Kant az első esetben még csak annak példájaként hivatkozik rá, mint ami olyan maximát követ, amelyet nem *akarhatok* általános törvénné tenni. A második esetben viszont már azt állítja, hogy a hamis ígéret maximája „sohasem számíthatna általános természettörvénynek, és [...] szükségképpen önellentmondónak kellene lennie.” (Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* 44.) Pedig a törvénné tett maximában nemcsak hogy nincs ilyen ellentmondás, hanem Kantnak szüksége sincsen rá, hogy legyen. Hiszen aki felismeri, hogy a hamis ígéret aktusa performatív ellentmondást hordoz magában, annak tartózkodnia kell attól, hogy ilyen ígéretet tegyen. Úgy tűnik, Kant nem mérte fel a performatív ellentmondás erejét, és ezért próbált formális ellentmondásként tekinteni rá. Ezért mondta, hogy a hamis ígéret maximája ellentmond önmagának, helyett hogy megelégedett volna annyival, hogy az mond ellent önmagának, aki ilyen maxima alapján kíván cselekedni.

¹¹ Fichte levélfogalmazványa Johann Friedrich Flatthoz (1793. november vagy december). GA III,2, 17–18.; 17.

¹² Ezt a finom különbséget a mű magyar kiadása részben elfedi azzal, hogy az egymás után kétszer előforduló *widersinnigste* szót először *legellentmondásosabbnak* fordítja.

Az érvelés így kezdődik. „Azt mondd, meggyőződted arról, hogy a kényszerű hazugság megengedett. Ha ezt elhiszem neked, akkor egyszersmind nem is hihetem el: hiszen nem tudhatom, hogy nem éppen akkor használd-e fel maximádat valamilyen dicséretes cél érdekében – ki ismerhetné összes célodat? –, amikor ezt mondd nekem. Vajon nem kényszerű hazugság-e az is, amikor a kényszerű hazugság megengedhetőségéről biztosítasz?” (389) Interpretációm szerint Fichte a hazug paradoxon egy változatát rekonstruálja itt.¹³ Nem kétséges persze, hogy annak híres megfogalmazása, vagyis hogy *„hamis az a mondat, amelyet most mondok”*, sokkal mélyebb paradoxon, mint ha például csak azt mondom: *„erkölcsileg megengedett, hogy hamis legyen az a mondat, amelyet most mondok”*. Ennek ellenére ez az utóbbi is paradoxon, mert ebben is az önreferencia veszélyes fajtája rejlik: állít valamit saját igazságáról.¹⁴ Az utóbbi mégis sokkal kevésbé mély paradoxon, mert abból, hogy megengedett, hogy a mondatom hamis legyen, nem következik, hogy valóban hamis is. A Fichténél ténylegesen megfogalmazott paradoxon azonban még ennél a változatnál is enyhébb. Csak ennyit állít: *„erkölcsileg megengedett, hogy hamis legyen bármely mondat, amelyet kényszerhelyzetben mondok”*. Ez – egyelőre eltekintve a kényszerhelyzetre való hivatkozás következményeitől – azért enyhébb paradoxon, mint az előző, mert benne az önreferencia nem közvetlen, hanem egy összesség közvetítésével valósul meg, ami más logikai viszonyokat eredményez.¹⁵ Ugyanez a körülmény enyhíti a hazug paradoxonnak azt a klasszikus esetét is, amikor egy krétai kijelenti, hogy minden krétai hazudik. A krétai is csak azért beszél önmagáról, mert egy olyan osztályról beszél, amelynek ő maga is eleme.

¹³ Ennek az interpretációnak ellentmond, hogy az idézet második mondata az egyszersmind (*zugleich*) szót használja, mintha csak egy formális ellentmondást próbálna kimutatni az „elhiszem” és a „nem hiszem el” között, holott a hazug paradoxonban egyfajta következtetés szerepel: ha elhiszem, akkor oda jutok, hogy nem hihetem el. Talán Fichte stratégiájának bizonytalanságát jelzi, hogy megfogalmazása egyaránt tartalmazza az ellentmondásra utaló kifejezést és a hazug paradoxonhoz jobban illő „ha – akkor” szerkezetet is. Mindenesetre erősebbé teszi Fichte érvét, ha a hazug paradoxon felől közelítjük meg, mert igazi kontradikciót a hazugság mellett érvelők mondataiban éppoly nehéz volna találni, mint Kantnál a hamis ígéret maximájában.

¹⁴ A hazug paradoxon értelmezésében Tarskit követem. Vö. Alfred Tarski: Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása. In. Uő.: *Bizonyítás és igazság*. Budapest, Gondolat 1990. 307–364.

¹⁵ Jelentőségteljes, hogy az erkölcstelen maxima is az általánossá tevés révén fordul performatív értelemben önmaga ellen a kategorikus imperatívusz általános törvény elmélete szerint.

Még ha a paradoxonok megzavarják is az értelmet, nem biztos, hogy értelmetlenek, és biztosan nincsen bennük önellentmondás.¹⁶ Fichte egy lépéssel mégis messzebb jutott, mint mestere. Kantnál a hamis ígélet maximája általános törvényként legfeljebb az ígélet aktusát lehetetlenítette el. A törvénné tett maxima még általános mivoltában sem önmagához viszonyult, hanem a szubjektum azon céljához, hogy hamis ígéretekkel szerezzen előnyt magának. Más szóval a maxima Kantnál még önmagára vonatkozni sem tudott, nemhogy ellentétbe kerülni magával. Fichte esetében más a helyzet, hiszen a „kényszerhelyzetben szabad hazudni” típusú tétel képes önmagára vonatkozni, sőt, mivel nem akármilyen aktusról, hanem éppen hazugságról beszél, itt olyan szemantikai problémák is felvetődnek, mint amilyenek a hazug paradoxont is éltetik. Így az ilyen maxima, még ha nem is számolja fel magát – hiszen kontradikciót nem hordoz magában –, legalább némi paradoxitást (a paradoxon lehetőségét) magában rejt.¹⁷

Fontos azonban látni, hogy hiába képes rá, az ilyen maxima sem feltétlenül vonatkozik önmagára. Nem kell mindig kényszerhelyzetben lennem, amikor azt mondom, hogy elfogadható a kényszerű hazugság. Ilyenkor maximám nem vonatkozik önmagára, és így nem is állítja semmiféle paradoxon elé *azt* (így legalább önmagamot), *aki* nem gondolja, hogy kényszerhelyzetben vagyok. Egyelőre tehát nem mentünk sokra vele, hogy legalább a hazugság esetében egy lépéssel messzebb jutottunk, mint Kant. Ezt bizonyára Fichte is látta. Ez lehetett az oka, hogy nem a kényszerű hazugság vagy az azt megengedő maxima értelmetlenségét állította, hanem csak e törvény *védelmesítésének* mint aktusnak az értelmetlenségét. Ha ugyanis védelmembe vennék valakivel szemben egy ilyen maximát, az okkal számolna azzal, hogy a maxima *valóban* önmagára vonatkozik, és nemcsak *képes* erre. Érdekes módon éppen az, hogy számításba veszi ezt a lehetőséget, kölcsönöz önreferencialitást a kényszerű hazugság maximájának, amely önmagában véve (mint egyszerű mondat, vagy akár mint igazságigénnyel tett állítás) nem vonatkozna önmagára. E maxima csak a meggyőzés sajátos szituációja és a meggyőzni kívánt személy közvetítése révén vonatkozik önmagára. Hiszen akivel beszélek, nem tudhatja, hogy teljesülnek-e azok a feltételek, amelyek állításom szerint megengedhetővé teszik a kényszerű hazugságot. Nem tudhatja, hogy (saját megítélésem szerint) éppen kényszerhelyzetben vagyok-e, ezért nem tudhatja, hogy nem tartom-e megengedettnek, hogy hazudjak neki. Így még ha feltételezi is, hogy

¹⁶ A paradoxonok értelmezésében Sainsbury értelmezést követem: Vö. R. M. Sainsbury: *Paradoxonok*. Budapest, Typotex 2002. 1–2.

¹⁷ Látni fogjuk, hogy Fichtének ez is elég: mert ő nem marad meg a szemantika síkján, hanem átlép a pragmatika területére is. A hazugság *védelmesítésének aktusát* akarja megengedni, és ahhoz már e kis paradoxitás is elég: Ez is elég ok ugyanis ahhoz, hogy az érvelés címzettje bizalmatlanná váljék, és ne fogadja el a neki javasolt maximát.

becsületes vagyok, akkor sem fogja *elhinni* nekem, amit mondok, vagyis azt, hogy megengedett a kényszerű hazugság. Ezzel azonban megérkeztünk oda, ahova Fichte vezetni kívánt bennünket. Beláttuk, hogy kilátástalan dolog a kényszerű hazugságot védelmezni, és ez talán egyenértékű azzal, hogy értelmetlen is.

A HAZUGSÁG TÁRGYALÁSÁNAK NYELVFILOZÓFIAI KORLÁTAI FICHTÉNÉL

Abból azonban, hogy értelmetlen érvelni valami mellett, egyáltalán nem következik, hogy az a valami tilos. Fichte legfeljebb annyival segítette a *Vita-irat* Kantját, hogy kimutatta, esetleges vitapartneri bölcsebben teszik, ha hallgatnak. Arról viszont semmit nem mondott, miért nem hazudhatok a kapuban álló gyilkosnak. Fichte válaszában alapgondolata az, hogy nincs olyan hazugság, amely kényszerű volna, mert még a gyilkos sem kényszeríthet minket semmire: se hazugságra, se barátunk elárulására. Miért ne beszélhetnénk a lelkére? Miért ne közölhetnénk vele, hogy harcolni fogunk az üldözöttért, remélve, hogy bátor kiállásunk láttán jobb belátásra tér? Ha pedig mégsem gondolja meg magát, még mindig bízhatunk abban, hogy igazunk tudata őt gyengíti majd a harcban, minket pedig erősít. Abban is bízhatunk, hogy az üldözött előbújik rejtékéből és együtt harcol velünk, sőt akár mások is felbukkanhatnak, és mellénk állhatnak. „A legrosszabb esetben – fejezi be Fichte – nem tehetek egyebet, mint hogy meghaltok; de [...] ezáltal megmenekedtek a hazugság veszélyétől.” (391)

Csak akkor értenék meg, miért gondolja Fichte, hogy jobb meghalni, mint hazudni, ha részletesen átgondolnánk a hazugság sajátos fichtei felfogását. Ez mélyen a tudománytanban gyökerezik, és tárgyalása meghaladja a rendelkezésemre álló kereteket. Most elég annyit mondani, hogy Fichte a hazugságot a másik ember szabad cselekvéséhez szükséges *információ* meghamisításaként értelmezte. Így a gyilkos a kapuban probléma legtöbbünk erkölcsi érzékét sértő fichtei feldolgozása¹⁸ legalább részben egy legtöbbünk által tarthatatlannak vélt nyelvfilozófiai álláspontból fakad. A beszédaktus elmélet sikere után ma már kevesen fogadnánk el, hogy egy nyelvi megnyilatkozás kizárólag

¹⁸ Egy kortárs feljegyezte, hogy egy alkalommal azt kérdezte Fichtétől, mi a teendő, ha egy beteg anya, akinek az orvosok véleménye szerint a legkisebb megrázkódtatás is az életébe kerülne, gyereke hogyléte felől érdeklődik, de a gyerek éppen meghalt. Fichte elutasította, hogy hazudjanak az anyának. „Ha belehal az igazságba, akkor bele kell hálnia.” A szerző hozzáfűzi: „Beláttam, hogy abszolút lehetetlen vele egyetértésre jutnom. Lehetetlen volna világossá tennem számára, hogy az abszolút formális ridegség a személyes létezés legmélyebb hazugsága volna.” Henrich Steffens: *Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. IV. kötet. Breslau, Max 1841. 159.

információ kérése vagy közlése volna. Fejtegetései közben Fichte is közel járt hozzá, hogy a nyelv performatív aspektusára is felfigyeljen. Ha éppen nem egy már nyomtatás alatt lévő mű kiegészítésén dolgozott volna, ha a felsejlő gondolat végiggondolása nem fenyegetett volna a hazugság már megszilárdult elméletének lerombolásával, akkor talán képes lett volna megszabadulni egysíkú nyelvszemléletétől.¹⁹

Korábban láttuk, hogy a kategorikus imperatívusz általános törvény formuláját tárgyalva Kant rekonstruált egy performatív ellentmondást, amelyet azonban formális ellentmondásként próbált érvényesíteni. Az ő stratégiáját (vagyis hogy ellentmondást bizonyítson rá az erkölcstelen maxima szerint cselekedni kívánó szubjektumra) a hazugság védelmezésének szándékára alkalmazva Fichte egy még élesebb, mert közvetlenebb ellentmondásra bukkant. Bárki gondolhatja, hogy a kényszerű hazugság megengedett – mondja –, mert maga e maxima se nem ellentmondásos, se nem paradox, se nem értelmetlen. Csak általánosan elfogadottá ne próbálja tenni! Még csak el se mondja senkinek! Mert „másokkal közölve a maxima megsemmisíti önmagát.” (389) Az önmegsemmisítés természetesen itt sem több mint értelmezésre szoruló metafora. Ha azt értenénk rajta, hogy a maxima formális szempontból ellentmond önmagának, akkor Fichtének éppúgy nem volna igaza, ahogyan az analóg esetben Kantnak sem volt. Mert ha önmagában véve nem volt ellentmondásos, akkor a másokkal való közlés által sem kerül bele semmi, ami ellentmondást szülne benne. Ezért Fichte aligha érthette így azt, hogy a maxima összhangban van önmagával, ha megtartom magamnak, de megsemmisíti magát, ha a meggyőzés szándékával kimondom. Márpedig egy második alkalommal is hasonló módon fogalmaz. Rámutat, hogy senki nem hinne annak, akiről úgy gondolja, hogy elfogadhatónak tartja a hazugságot. „Ha viszont senki sem hisz neki, akkor senkit sem csaphat be. Kétségtelenül értelmetlenség viszont azt követelni, hogy higgyünk valamiben [t.i. az érvelőnek abban

¹⁹ Annál is inkább, mert korábban a nyelv jóval árnyaltabb felfogásához is eljutott már. Jóllehet azt állította, hogy „mindazzal, amit nyelvnek hívunk, kizárólag az a célunk, hogy jelezzük a gondolatot. E jelzésen kívül a nyelvnek semmiféle célja nincs” (Johann Gottlieb Fichte: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. In: Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth 1988. 232–271.; 233. A fordítást módosítottam.), nem feledkezett meg arról sem, hogy a gondolatok kifejezésének mindig célja van, mégpedig az, hogy a másiktól ilyen vagy olyan szabad cselekvést *váltsunk ki* (*I.m.* 239–240.). Sőt a nyelv *A természetjog alapja a tudománytan elvei szerint* fejtegetéseiben egyenesen az öntudat lehetőségi feltételének, a szabad önmeghatározásra való *felszólításnak* a nélkülözhetetlen eszköze lett. Ezekben a helyeken Fichte beszédaktusokról írt, még ha a beszédaktusok elméletéig nem is jutott el. Vö. Silvan Imhof: Kann der Mensch ohne Sprache gedacht werden? Die transzendente Rolle der Sprache bei Fichte. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 55 (2008) 2. 356–378.; 370.

az állításában, hogy szabad hazudni], ami, ha hiszünk benne, megszünteti önmagát.” (389) Ha az önmegszüntetést megint csak az önellentmondás értelmében próbálnánk felfogni, akkor most azzal a képtelenséggel találunk szembe magunkat, hogy egy tétel formális ellentmondásossága attól függ, elhisszük-e. Az idézet legfőbb állítása azonban az, hogy aki a kényszerű hazugság maximáját hirdeti, hiába akar, nem tud többé hazudni. Azáltal hogy megengedhetőnek nyilvánítja az ilyen hazugságot, megfosztja magát a hazugság lehetőségétől, amelyet állításával éppen biztosítani kívánt. Mert aki-nek senki nem hisz, az (bizonyos értelemben) senkinek nem hazudhat. Akarhat hazudni (*lügen*), tehet hamis állítást, mégsem tud becsapni (*belügen*). Hazugságot mond ugyan, de nem hazudik.²⁰

Fichte tehát legalább ebben az egy sajátos esetben különválasztja a nyelv szemantikai és pragmatikai, propozicionális és performatív mozzanatát. A kényszerű hazugság védelmezőjének bármely mondata rejthet magában szándékosan téves információt, hamis állítást, és így pusztán propozicionális tartalmát tekintve hazugság is lehet. Ám ha azt nézzük, hogy mit cselekszik a hamis mondatok kimondásával, azt látjuk, hogy nem hazudik, mert nem csap be senkit.²¹ A meggyőzés szándékával mondott szavainak propozicionális

²⁰ Hasonlóról van szó, mint Kantnál, aki szerint a hazug ígéret önmagát hiúsítja meg. Általános törvénné téve ugyanis a maximáját „maga az ígéret mint olyan, s vele a cél, amelyet szolgálhat, válnék lehetetlenné. Hiszen senki sem hinné el, hogy ígértek neki valamit; mint hiú színlelést ítélné meg minden ilyen megnyilvánulást.” (Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* 44.) Úgy tűnik, ez a mondat leginkább azt állítja, hogy hiába mondanám ki, hogy „ígérem”, beszédem – legalábbis a kommunikációs partner felől nézve – minden volna, csak nem ígéret.

²¹ Fichte érvelése tehát ezen a ponton a nyelv performatív aspektusa felől közelíti meg a hazugságot. Ha nem *történik becsapás*, akkor bármi legyen is a beszélő szándéka, *hazugság* sem valósul meg. Álláspontja plauzibilisebbé válik, ha az erkölcsi értékelés során nem egy szándékaitából indulunk ki, hanem a tettek *következményének* tulajdonítjuk a döntő jelentőséget. Ekkor ugyanis a hazugság szokásos értelmezéséből nemcsak a szándékoltan hamis propozíció, de még a felróhatóság is kiesik. Még radikálisabb volt Michaelis, aki a gyilkos a kapuban szituáció egy változatában olyan furfangos választ adott az üldözött szájába, amely a kimondott hamis propozíciót már a szemantikai szintjén is megóvja attól, hogy hazugság lehessen. A példájában szereplő Athanasius egy őt kereső, de őt fel nem ismerő gyilkosnak először ezt mondja: „őszintébbnek gondolod Athanasiuszt, mint amilyen valójában, ha azt hiszed, megmondja neked, hogy ő az. Hazudna neked, mint ahogy bizonyára már sokszor hazudott.” (Johann David Michaelis: *Moral*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1792. 2. rész 163.) E nyilatkozat után és ezzel egybevonva már a hazugság is az igazság része volna. Michaelis neve egyébként Kant *Vitairatában* is felbukkan, mert alapjában véve ő is Kanthoz hasonlóan szigorú felfogást vallott a hazugsággal kapcsolatban. Akár az ő *következményeket* szem előtt tartó elemzésének továbbfejlesztéseként is tekinthetjük, amikor Kant kifejti, hogy felelősségre vonhatóvá válok, ha a gyilkos éppen az én hazugságom következtében találja és öli meg az üldözöttet. Hiszen véletlenül megtörténhet, hogy mivel a gyilkos elhiszi a jó szándékú hazugságomat,

tartalma megghiúsítja a szándékolt meggyőzést, vagyis performatív ellentmondás keletkezik. Érdemes megfigyelni, hogy a propozicionális tartalom, vagyis a kényszerű hazugság megengedhetőségének tétele csak azért válik a meggyőzés gátjává, mert magában hord valamennyit a hazug paradoxonból. Úgy tűnik tehát, hogy a propozicionális tartalom az oka annak, hogy a performatív aktus kudarcot vall. Ugyanakkor ez fordítva is igaz. Éppen az a beszédaktus, amellyel az érvelő hitelt akar szerezni állítása tartalmának, teszi hiteltelenné az állítást. Ha nem kezdett volna meggyőzésbe, ha nem közölte volna maximáját másokkal, akkor ők nem vonatkoztatták volna azt önmagára, és semmiféle paradoxon nem lépett volna fel, és a maxima éppoly hihető maradt volna, mint bármely más (bűnös) maxima.

E bonyolult konstellációt látva nincs mit csodálkozni azon, hogy Fichte nem tudatosította kellőképpen önmaga számára a nyelv performatív aspektusát, és nem érzett ösztönzést arra, hogy minden nyelvi történést, így a kapuban álló gyilkos kérdését és a rá adható válaszokat is beszédaktusokként vegye számításba. Ha ezt megtette volna, kiigazíthatta volna filozófiájának egy méltán megütközést keltő pontját. Hiszen e példa tárgyalását „azért érezzük az igazságszeretet karikatúrájának, mert nincsen tekintettel a kérdés és a válasz propozicionális és performatív értelme közti különbségre. Aki egy pusztán stratégiai kérdést, amely performatív aspektusában az autentikus kommunikáció bázisának lerombolására irányul, minden hamis propozíciótól feltétlenül tartózkodva, »az igazsághoz való hűség« jegyében kíván megválaszolni, az félreérti azokat a feltételeket, amelyek mellett egyáltalán szó lehet igaz vagy hazug beszédről.”²²

nem kutatja át a házamat, hanem sarkon fordul, és szembetalálja magát áldozatával, aki egy másik kijáraton éppen akkor hagyta el a házat. (Vö. AA VIII, 426–427.)

²² Hansjürgen Verweyen: Einleitung. In: Fichte: *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg, Meiner 1995. XIX–XXXV.; XXXIV–XXXV.

A TROPIKUSAN FELFOGOTT IGAZSÁGRÓL ÉS HAZUGSÁGRÓL

VALASTYÁN TAMÁS

„miközben az ember igaz dolgokat mond,
lehetetlenségeket fűz egybe”

Arisztotelész: *Poétika* (1458a)

NAPFÉNY MEGVILÁGÍTOTTA KÖRZETEK

Mi történik a metaforával, ha a filozófiai vagy a költői diskurzus berkein belülre kerül? Megőrzi-e eleven képi erejét, vagy átalakul az értelem uralta fogalmi tényezővé, illetve a költői fantáziálás végtelenjének egy darabjává? Milyen viszony tételezhető kép és értelem között a filozófiai metaforában, valamint kép és fantázia között a költői metaforában? Elhasználódik-e a metafora az esztétikai-filozófiai, illetve a poétikai applikációja során? Nem éppen az abúzusban találhatjuk és mutathatjuk fel a metafora működési rendjét? A metaforikus átvitelek mozgása nem eleve feltételezi a kopást? Mindezen problematikának a középpontjában véleményem szerint a vulgarizálódás folyamata áll. A vulgarizálódás a metafora egyfajta speciális elhasználódása, amely ugyanakkor nem jelenti a filozófiai és a költői kép halálát. Pusztán átváltozását. Olyan metamorfózis ez, amelyben az átalakulás és a megőrződés, a változás és az állandóság kiasztikus alakzatokba rendeződik. Sőt, a vulgarizálódás maga a változás és az állandóság kiazmusba rendeződése. A tanulmány a metafora ezen átváltozásait követi nyomon néhány Nietzsche-szöveghely és Borbély Szilárd egyik versrészletének elemzése révén. Ugyanakkor választ kell találnunk a kérdésre, hogy milyen viszony feltételezhető (ha van egyáltalán) a metafora átvívó-áthasonító mozgása és a vulgarizáció metamorfikus aktivitása között?

A metafora mozgásában az azonosság és a másság egymást feltételezve megy végbe: egy létezőt, egy jelenséget, egy eseményt, egy dolgot a világban és egy szövegben valamely más létezővel, jelenséggel, eseménnyel, dologgal azonosítunk. A klasszikus példa: a Nap, mint az igazság helye vagy ideája. Ez azt jelenti, hogy az igazságban való feltárulás, megvilágítottság a Nap fénye által biztosított láthatóságra utal. Ez a viszony a Nap és az igazság között, ez a fény szavatolta szoros összefüggés a megismerés és a látás vonatkozásában Platóntól eredeztethető. Mint ismeretes, az *Állam* VII. könyvének híres barlang hasonlatában olvashatunk minderről:

„– S végül azután, úgy vélem, magára a Napra is képes lenne fölpillantani, és nemcsak a vízben megjelenő visszfényére, vagy ahol még másutt föllelhető, hanem magára a Napra, ahogyan a maga valóságában a maga helyén van, azért, hogy megszemlélje, milyen is az.

– Szükségképpen így lenne – mondta.

– Miután pedig mindezt maga mögött tudja, már egybe tudná gyűjteni órála (tudniillik a Napról) azt is, hogy ő az, ami létrehozza az évszakokat és az éveket, és ő intéz mindent, ami (a napfény) megvilágított körzetében van, úgyszemint ő (a Nap) az oka mindannak, amit azok (akik a barlangban tartózkodnak) láttak.

– Nyilvánvaló – mondta –, hogy ide (azaz a Naphoz és ahhoz, ami a fényben van) kell eljutnia, miután túljutott mindazon (ami csak visszfény és árnyék).¹

Egész európai metafizikai gondolkodásunkat jellemezhetjük azzal a mozgással, amely a Nap sok esetben vakító fényében tapasztalható világosságot áthelyezi az események megtörténhetőségében, a történetek kibomlásában és a dolgok létében tapasztalni vágyott világosságra. Mindazt, „ami a fényben van”, illetve a létmódnak azt az idealisztikus teljességét, amelyet a Nap jelenít meg, ez a mozgás átviszi az események megtörténhetőségébe, a történetek kibomlásába, a dolgok feltáruló létébe. A Nap fénye, vagyis az a mód, ahogyan a Nap „a maga valóságában a maga helyén van”, transzponálódik az igazság megnyilvánulásába, kinyilvánításába. Heliotropikus lesz a megértésünk – amint azt Jacques Derrida több helyen is leírja.² De miről árulkodik ez a metaforikus átviteli aktivitás? A Nap fénye valóban a láthatóságot segíti elő? A napfény megvilágított körzeteiben valóban minden igazként tárul fel? Mindaz, ami a fényben van, igazként van? De hát annyi mindent látunk még a Nap alatt az igazságon kívül is!? Annyi minden másról véljük úgy, hogy igaz, amit a Nap fényében látunk, s amiről aztán kiderül, hogy valójában csupán igaznak látszik? A Nap fénye tehát hazudhat is?

Mindebből arra következtethetünk, hogy a metaforikus átviteleket óvatosan kell kezelnünk. Rá kell kérdeznünk arra a momentumra, amely egyként lehetővé teszi, hogy pl. a Nap által egyszerre lássuk az igazság fényét és a hamisság látszatát. A megvilágított körzetekben az árnyékok, homálylások, sőt sötétségek

¹ Platón: *Állam* VII. 516 b-c. In. Martin Heidegger: *Platón tanítása az igazságról* (Kociszky Éva fordítása). In. Uő: „...költőien lakozik az ember...” T-Twins Kiadó/Pompeji, Budapest- Szeged 1994. 73.

² Jacques Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. In. Uő.: *A fehér mitológia* (Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán fordítása). In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei V*. Jelenkor, Pécs 1997. 5-102. (61-81.)

zónáit. Ez a momentum nem más, mint a metafora tropikus mozgásában tapasztalható vulgarizálódás lehetősége. Azaz a létszituáció és a szövegtörzset biztosította változhatóság-változtathatóság a nyelvben. A finomabb vagy erősebb változandóság reprezentációja a filozófiai és a költői ábrázolásban.

Ugyanakkor a metaforikus átvitel mozgásában karakterizálódó változás textuális és kontextuális természetének a megítélése is kérdőjeles. Miközben a metaforizáció gyanújának árnyékában kérdezzünk rá metafizikai és egyéb filozófiai problémáinkra, magában a metafora fogalmában is egy kérdés szökken szárba, méghozzá a tulajdonképpeni és az átvitt értelem különbségének kérdése. Érdemes erre egy (történeti) pillantást vetni, még mielőtt tovább haladnánk az okfejtéssel. Brigitte Hilmer *Metaphysik und Metapher* című tanulmányának elején írja, hogy a nyelv által végbemenő filozofálás a nyelvben nem egy érdekes tárgyat lát, hanem mindenekelőtt saját formálódásának eszközét és lehetőségét.

„A metafizika és metafora viszonya nem pusztán a filozófia valamely speciális diszciplináris kérdése, illetve a metaforák sem pusztán nyelvi fenomének a többiek között. A metafizika státusza a filozófia fogalma szempontjából centrális, a legitimitását firtató kérdés pedig újból és újból a metafizikai fogalmak metaforicitásának gyanújával tehető fel.”³

Metafizika és metafora tehát szorosan összekapcsolódik, ami a mi kortársi perspektívánkból talán már-már evidenciózusnak tűnik, nem utolsósorban éppen azért, mert az elmúlt százötven-kétszáz évben a metafizikai alapfogalmakat lényegében önnön figuralitásuk vagy urambocsá (!) kifigurázásuk felől kritizálták leginkább.⁴ E mögött a szándék mögött persze ugyanúgy meghúzódik a monolit metafizikai tételezésekkel szembeni ellenérzésekből fakadó, a plurális gondolkodást favorizáló feltételezések iránti vágy, mint a szószerinti, egyértelmű nyelv eszméje és reménye, amit a metafizika megint csak nem adhat(ott) meg. Ha itt némi ellentmondást érzékelünk (mármint a metafizika-kritikai attitűdben egyként jelenlévő pluralitás vágya és a szószerinti, egyértelmű nyelv iránti remény között), az magában a metafizikai hagyományban exprimálódik, ez az ellentmondás, felkavaró megnyilatkozás, para-lógia maga a metaforicitás lehetőségfeltétele, egyáltalán a kifejezés, exprimáció lehetősége maga. Egyfajta renden belül a rendkívüli kifejezése válik lehetővé, fejeződhet ki a metafora által.

³ Brigitte Hilmer: *Metaphysik und Metapher*. In: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.): *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1999.² 111.

⁴ Sőt több is, mint kétszáz év, Hilmer szerint a figuralitás mint a metafizikakritika toposza már Francis Bacontól számítható. Hilmer: *Metaphysik und Metapher*. 111.

Ha ennek a rendnek és rendkívülinek a határát feszegetjük, azaz a beszéd, nyelv, a logosz rendjének s rendkívülijének határát, akkor voltaképpen a tulajdonképpen és a nem-tulajdonképpen megnevezés, jelentés problémájába ütközünk, amelyet először Arisztotelész nevezett meg a metafora, az értelem- vagy jelentésátvitel mozgásában: „Az értelemátvitel (*metaphora*) egy más összefüggésben használatos megnevezés átvitele nemről a fajra, vagy fajról a nemre, vagy egyik fajról a másikra, vagy a viszonyazonosság (*analogia*) szerint”.⁵ Fontos még megelőlegezni a további mondandónk szempontjából, hogy ez az átviteli processzus használat közben megy végbe, tehát egyáltalán nem egy steril, embertől idegen környezetben. Ahogy Derrida kezdi az *A retorika virágai: a heliotróp* című tanulmányát: „A metafora az ember tulajdona. És tulajdonképpen minden emberé, a benne uralkodó géniusz – természet – mértéke szerint.”⁶ Nos, az ember a benne uralkodó megnevező-megismerő természet szerint használja a neveket, arisztotelészi szóhasználattal élve hol laposan, hol szokatlanul, emelkedetten vagy a „köznapit levető” módon:

„Emelkedett és a köznapit levető [beszéd – V. T.] (...) az, mely szokatlan névszókat használ. Szokatlannak mondom az idegenszerűséget (*glóttá*), a jelentésátvitelt (*metaphora*) és mindent a közönségesen kívül. De ha valaki csupa ilyenekből alkot valamit, az vagy rejtvény lesz, vagy zagyalék (*barbarizmosz*): rejtvény, ha értelemátvitelekből áll, zagyalék, ha idegenszerűségekből. A rejtvénynek ugyanis éppen az a természete, hogy miközben az ember igaz dolgokat mond, lehetetlenségeket fűz egybe. Más szavak összerakása útján tehát ezt nem lehet megalkotni, az értelemátvitel azonban lehet.”⁷

A metafora tehát a lehetetlenségeket egybefűző lehetőség egyik formája, amely a rejtvénytyszerűségben ölt leginkább testet. A kérdés mármost az, hogy mi biztosítja, hogy az értelem- s jelentésátvitel ne legyen barbár zagyalék, hanem maradjon meg a rejtvény talányában, s ily módon legyen kihívás az értelmezés számára. Ennek a „biztosíték”-nak a sorsa, amely tehát a filozófiai vagy költői olvasás, mint az értelmezés eminens fajtája számára a legitimációs alapot jelenti, nagy valószínűséggel azon múlik, hogy miben áll a tulajdonképpen és a nem-tulajdonképpen különbség valódi természete.

Most egy inverz gesztussal ezennel a fényhez képest a szakirodalomban eddig kevésbé tárgyalt létezőre, a hóra, illetve ennek értelem- s jelentésátviteli mozgósíthatóságára, azaz a hó metaforájában képződő rejtvényre kérdeznék rá, mely a fényhez nagyon hasonlatosan ugyanúgy rendelkezik egyfajta mate-

⁵ Arisztotelész: *Poétika* (Ritoók Zsigmond fordítása). PannonKlett, Budapest 1457b

⁶ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 62.

⁷ Arisztotelész: *Poétika*. 1458a

rialitással, mint a komor egyhangúság, melankolikus világérzet vagy éppen a tisztaság, ártatlanság makacs képzettársításos idealitásával. Az előbbire a tűnékeny-kristályos szerkezet és a hótakaró összefüggő tömegszerűsége lehet példa (a fénynél ez, mondjuk, a hullámtermészetében és a színek pazar gazdagságában jelenik meg), az utóbbira az eltakartság, beborítottság, az elrejtettség képzeit említhetjük (a fény esetében ez az igazság láthatóvá tételének felel meg, vagy éppen a túlzott fénylésnek, az elvakítottságnak, a ragyogásnak).

METAFORA ÉS VULGARIZÁCIÓ: A TRÓPUSOK TERMÉSZETE

Előbb azonban még folytatnunk kell kis kitérőnket, hogy pontosabban láthassuk a metaforában rejlő értelem-módosítási potenciál lehetőségalapját képező tulajdonképpeni és származtatott jelentéskülönbséget! A fentiekben már citált Brigitte Hilmer az arisztotelészi metafora-definíció kapcsán a következőket írja:

„Megnevezés alatt Arisztotelész a legkisebb önálló jelentéshordozó nyelvi egységet érti, tulajdonképpeni értelemben vett jelentése szerinte csak a főneveknek van, azaz a szavaknak, amelyek valamit megneveznek. Más szavak pusztán metaforikusan alkalmazhatók, amennyiben megnevezés nélkül valók. A grammatikai elhatárolást az alapján állapítja meg Arisztotelész, hogy a metafora egy jelentésmódosulásban rejlik: egy idegen megnevezést kiterjesztve alkalmaznak, azaz másként, mint ahogyan önnön normális vagy legfőképpen (*kyrion*) használata során.”⁸

Hilmer még hozzáteszi, hogy ez a leírás ugyan máig meggyőző, de nem bizonyul elegendőnek. Eszerint tudniillik a modern metaforaelmélet azzal a belátással veszi kezdetét, hogy a metaforák nem az őket alkotó tagok kontextusfüggetlen pótlása által definiálhatók. Mintha pusztán arról lenne szó, hogy a metaforikus kijelentésekhez úgy jutnánk el, hogyha a számukra keretül szolgáló egyébként szószerinti mondatokat vagy nyelvi kontextusokat megismerjük. Ez esetben a metafora a szószerinti pusztá deriváltja lenne. Ekkor éppen azzal az átviteli aktivitással nem tudnánk elszámolni, ami a metafora voltaképpeni érdekességét, talányát, rejtélyét képezi.

Az e ponton tapasztalható bizonytalanság, zavar vagy inkább hiányérzet forrása az, hogy, Derridát idézve: „A metafora arisztotelészi problematikája nem folyamodik ahhoz a nagyon egyszerű, nagyon világos, azaz központi szembeállításához, amelyet tulajdonképpeni értelem/átvitt értelem szembeállításnak fogunk nevezni.”⁹ Persze az itt megjelenő tulajdonképpeniség

⁸ Hilmer: *Metaphysik und Metapher*. 113.

⁹ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 62.

„meglehetősen külsődleges”, vagyis mintegy érintetlenül hagyja a nyelvi megnyilvánulások metaforikusan módosító, lehetetlenségeket állítás révén egybefűző erejét. Nagyon is számol ugyanakkor Derrida szerint az arisztotelészi koncepció egy másik, másfajta különbséggel, amely magában a *tulajdon*ban vagy *tulajdonképpen*ben van. Ez a *kyrion* és az *idion* különbsége: az előbbi „egy uralkodó értelmében, gazda értelmében, kapitális értelmében használt név tulajdonságát jelöli”.¹⁰ Az utóbbi arra a viszonyra utal, amely mint meghatározás a névnek a dologra való vonatkozását foglalja magában: „az egész nyelv, és különösen a metafora eszméje az, hogy magát a dolgot engedi megismerni.”¹¹

Láthatjuk, hogy a különbség eleven játékmozgása indul be. Először is itt van a kapitális és az akcidentális mozzanatok közti eltérés. De magában az akcidentálisban mint járulékos, származtatott, esetleges tulajdonságban is ott munkál a különbség, s ez a dolgot, a dolog fogalmát magában foglaló, többféleképpen rétegződő nyelvi tér lesz a metafora szempontjából érdekes. Tudniillik a dolog, a dolog fogalma már maga is metaforikus, ez a szüntelenül rétegződő, mélységgel s magassággal rendelkező nyelvi tér, ez maga a metafora, és a használata során, pontosabban az elhasználódása közben esetlegesen, azaz a különbség létmódját esetről esetre, eseményről eseményre, dologról dologra érvényesítve „egyszerre kivájódik és stabilizálódik”¹² – s ez a folyamat nem más, mint a vulgarizálódás.

E fejtegetések összefoglalásaképpen kijelenthetjük, hogy a gondolkodásunk nem független a beszédétől és a nyelvtől, mi több: gondolkodás és nyelv áthatják, árnyalják egymást. Ez a felismerés értékeli fel a filozófiai esztétikán belül a retorika jelentőségét. Mind a hermeneutika, mind a dekonstruktivizmus, de még a recepcióesztétika és az esztétikai ideológia kritikai elméletén belül is, tehát döntően a XX. századra kiérlelődött vagy gyökeresen átalakult episztemikus és ontologikus modellekben kiemelt figyelem övezi a retorikát. S ennek mindenekelőtt az az oka, hogy a retorika terepén világítható meg leginkább gondolkodás és nyelv a fentiekben vázoltak szerinti különbségen alapuló eleven viszonya. A retorika felértékelődésével a filozófián belül új megvilágításba kerül a gondolkodás tropikus mozgása. Folyamatosan átértékelődik azoknak a képi alakzatoknak, trópusoknak a szerepe a gondolkodásban, amelyekhez sokszor folyamodunk filozófáink árnyaltabb kifejezése-kifejtése során. Ezek közé tartozik az allegória, szimbólum, metafora, metonímia, kiazmus stb. A változás leglényegesebb vonása az, hogy ezek a trópusok nem ékítmények a gondolaton, hanem a gondolat szerves, eleven részei.

¹⁰ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 63.

¹¹ Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 64.

¹² Derrida: *A retorika virágai: a heliotróp*. 74.

A metaforizáció tropikus mozgása nem követi a gondolkodást, sokkal inkább felkavarja azt, nem hagyja lenyugodni, önnön zárt hatalmi formációin belül (el)uralkodni. A metafora transzgresszív mozgása állandóan kisiklatja az értelem folytonos előrehaladását.

Ugyanakkor nyugtalanító kérdésként merül fel, hogy mindeközben mi történik magukkal a trópusokkal. E problematikának a középpontjában véleményem szerint a vulgarizálódás folyamata áll. A vulgarizálódás, mint már említettem, a metafora egyfajta speciális elhasználódása, amely ugyanakkor nem jelenti a filozófiai és a költői kép halálát, pusztán átváltozását. Nem is maga a kép fontos itt elsősorban, hanem az átvitel mozgása. A filozófiai metafora vagy a metaforikus filozófia vulgáris elhasználódásának problémája, helyesebben a metafora és filozófia kiazmusában rejlő nyelvi aktivitás azért is nagy horderejű, mert általa a klasszikus, metafizikus filozófiai gondolkodás alapdilemmái kerülnek új megvilágításba. Maga a tapasztalat, az érzéki megismerés, észlelés, elvonatkoztatás, gondolkodás, lételmélet alapkérdései fogalmazhatóak újra. A tét itt nem kevesebb, mint hogy tudja-e a gondolkodás függetleníteni magát a nyelv figurális erejétől s ezáltal megőrzi a rigorozitásra, az integralításra vonatkozó konstitutív igényét. Vagy éppen e figurális aktivitásból merít erőt, s ily módon a metaforák és más trópusok által okozható „episztemológiai rongálódás”, vagy még inkább „a retorika potenciálisan bomlasztó hatalmának” nem állhat ellen.¹³ Azaz menthetetlenül újra és újra vulgarizálódik.

A mindezen problematikára irányuló vizsgálódás legfőbb inspirálói egyfelől lehetnek maguk a filozófiai szövegekben fellelhető metaforák, másfelől azok a szerzők, akik maguk is felfigyelnek filozófia és retorika szoros összefüggéseire és problémává teszik azokat. Ez utóbbiak közül kiemelkedik Friedrich Nietzsche, aki talán legelőször szól a trópusok filozófiai szempontból releváns szerepéről.¹⁴ Nietzsche már az 1874-es *Retorika*-előadásában felhívja a figyelmet a nyelv figurális aktivitásának, azaz retorikus természetének a gondolkodás szempontjából releváns jellegére, mondván: „*a retorika a nyelvben rejlő művészi eszközök továbbfejlesztése az értelem napvilágánál.* Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga szintisztán retorikai fogások eredménye.”¹⁵ A trópusokat nem valódi megjelöléseknek nevezi, ti. a szóképek sohasem feje-

¹³ Vö: Paul de Man: *A metafora ismeretelmélete*. In. Uő.: *Esztétikai ideológia* (Katona Gábor fordítása). Janus/Osiris, Budapest, 2000. 7.

¹⁴ A XX. században pedig olyan szerzőket és áramlatokat kell elsődlegesen megemlítenünk e helyt, mint Jacques Derrida dekonstruktivizmusa, Paul de Man esztétikai ideológia-kritikája, Paul Ricoeur hermeneutikával átitatott poétika-elmélete vagy épp Hans Blumenberg metaforológiája.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Retorika* (Farkas Zsolt fordítása). In. Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei IV.* Jelenkor, Pécs 1997. 21. (Kiemelés a szerzőtől.)

zik ki tökéletesen a dolgokat, pusztán egy, a dolog szempontjából szembetűnő jegyre mutatnak rá. E szükségképpen és *sui generis* meglévő hiány a gondolkodás számára viszont éppen hogy előnyként és szabadságként jelenik meg, hiszen ily módon mintegy alkalom nyílik a gondolkodásra, és egyfajta gondolati tér öblösödik a dolgok köré. A metafora esetében mindez különösen is igaz és érvényes, hiszen az nem alkotja újra a szavakat, hanem átértelmezi őket. A trópusok tehát – vonja le a következtetést Nietzsche – „nem hébe-hóba járulnak a szavakhoz, hanem azok alkotják legsajátabb természetüket”.¹⁶

A filozófiai metaforizáció abúzusát megint csak Nietzsche írja le a legpontosabban *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című esszéjében. Ez a szöveg fő vizsgálódási szempontunk perspektívájából azért bír kiemelkedő jelentőséggel, mert itt Nietzsche magát az igazságot, azaz a filozófiai diskurzusoknak hagyományosan is a legfontosabb főszereplőjét vonja be a metaforizációs folyamatba:

„Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl (...): az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.”¹⁷

Persze nem kerülheti el a figyelmünket Nietzsche ironikus önreflexív gesztusa sem, az ti., hogy miközben a filozófiai igazságot bevonja a metaforizációs folyamat abúzusába, maga is erős metaforikával él: rajzolatukat, vésetüket elvesztő pénzermékről beszél. A mi számunkra ez a folyamat magának a vulgarizálódásnak az emblematis leírása.

A filozófia nem más – ahogy azt Jacques Derrida több munkájában is kifejti –, mint maga ez a metaforizációs folyamat. Az áthasonítások, transzgressziók, elmosódások végeérhetetlen játékmozgása. Melynek a vulgarizálódás egy kétségkívül szélsőséges, de mindenképp szignifikáns esete. Ti. az elhasználódás, nyútttság vagy kopás jelentéskörébe tartozik, amely a metaforicitás kitüntetett sajátja.

„Egy metafora története lényegileg nem a kimozdítás sajátosságaival rendelkezik, szakadásokkal, újra-beírásokkal egy heterogén rendszerbe, mutációkkal, eredet nélküli eltérésekkel, hanem inkább olyan, mint az őseredeti értelem előrehaladó kopása, szabályszerű szemanti-

¹⁶ Nietzsche: *Retorika*. 23.

¹⁷ Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (Tatár Sándor fordítása). Athenaeum, 1992. 3. 7.

kai vesztesége, szakadatlan kimerülése. Empirikus elvonatkoztatás, a termőtalajból való kiszakítás nélkül.”¹⁸

E folyamat Derridát arra készíti, hogy levonja a meglepő következtetést, miszerint a metafora elhasználódása mintegy előkészíti a terepet a filozófiai fogalom létrejöttéhez.

HÓBORÍTOTTA ÖVEZETEK

A metaforák, mint már utaltam rá, Nietzsche filozófiájában hihetetlen aktivitással elevenednek meg. Valóban a szavak legsajátabb természetében rejlő tropikus erő lendíti nála a gondolkodást újabb és újabb, ismeretlen területek felé. Olyan rejtvényeket adva fel ezáltal az olvasóknak, amelyekben mintha lehetetlenségek fűződnének egybe a filozófiai állítás révén. Ha csak érintőlegesen utalunk a képek gazdagságára, már akkor is hosszú felsorolásokba kellene bocsátkoznunk. Most csupán néhányat említenék: zóna, rovar, homokszemek, kert, töviskerítés, hajó, tenger, üreg, barlang, vadászat, égbolt, vadon, mocsár, napnyugta, hajnalpír, szamár, hegy, fennsík, kör stb. A továbbiakban a szakirodalomban egy kevesebbszer érintett és Nietzschénél is viszonylag ritkán előforduló metaforát elemeznék, ez pedig a hó. Ha egy nietzschei szövegben elkezd esni a hó, akkor leginkább az európai metafizika vagy nihilizmus alternatívájaként élénk táruló tájon járunk, hangsúlyosan a betegség és a halálra való hajlandóság, a lemondás és az alkony hangulata, az élet aszkézise ellenében szcenírozott és diszpozicionált világban, ahol az egészség és a szabad szellem honára bukkanunk. Pl. az *Adalék a morál genealógiájához* egyik szöveghelyén így módon:

„*másfajta* szellemiségű emberekre volna szükség, nem olyanokra, mint amilyenekkel korunkban találkozunk: a háborúk és a győzelmek által acélkeményre edzett szellemek kellenének ide, akik hódításra, kalandra, veszélyre és fájdalomra termettek, sőt akiknek mindez lét-szükséglet; ehhez a fennsíkok tiszta, éles levegőjének megszokására volna szükség, hosszú téli vándorútra a hó és a jég örök birodalmában – a kifejezés minden értelmében –, és kell még egyfajta kifinomult gonoszság is, a megismerés végső, lebírhatatlanul öntudatos és mérész akarása, ami a jó egészséghez tartozik és, röviden szólva, éppen *a jó egészségre* volna szükség!...”¹⁹

¹⁸ Jacques Derrida: *Exergum*. In. Uő.: *A fehér mitológia*. 15.

¹⁹ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához* (Romhányi Török Gábor fordítása). Holnap, Budapest 1996. 111.

Itt Nietzsche a természetellenes ösztönök táplálta életellenes és világrágalmazó eszméket ostorozza, amelyek a rossz lelkiismeret emberét jellemzik. Az ilyen ember kényelmes, békülékeny, rezignált és megfáradt. Ezen tulajdonságok megváltozását-megváltoztatását tartja szükségesnek Nietzsche ahhoz, hogy „másfajta szellemiségű emberek” születhessenek. A harcedzett és kalandvágyó, a veszélyre termett és a merész, a megállapodottság helyett a vándorlást létszükségletként affirmáló emberről van szó. És ezen a ponton kerül elő a hó metaforája: „hosszú, téli vándorút a hó és a jég örök birodalmában.” A metafizika korszakának a Nap fénye és melege által szavatolt biztonságos körzeteitől nagyon messze vagyunk. Ahol az igazság megvilágíttatik, ahova el kell jutni, mintegy meg kell érkezni, ahol az igazság lokálisan beazonosítható – attól a helytől nagyon eltávolodtunk. Épp ez a távolodás, távolság a vándorlás lényege. Az igazság eszméjére való ráközelítés, a rácsodálkozás heurisztikája helyett a távolságok hatalmas bejárása, a széles perspektívák és fennsíkok megszokása. A tér kizárólagos, nominális birtokbavétele helyett éppen hogy lehetőségének és szabadságának felmérését, megformálását igényli a filozófus. A hó fehérsége itt a szín/tér nulla foka, amelyből még lehet bármi. Pontosan erre kellene ráhangolódni. A nomád gondolkodás- és létmód mozgatója egy másfajta megismerés igénye, sőt „végső, lebírhatatlanul öntudatos és merész akarása”.

Itt a jelzők fatális erőssége, a „végső” és az „öntudat” a metafizika elbizakodottságát idéző hangsúlyozása természetesen nem a metafizika kizárólagosságát idézi, hanem éppen annak destruálási szándékát. Azt, hogy a nihilizmus elért egy olyan pontra, ahonnan visszatántorodni már lehetetlen, amit ezért már valóban egy végső, merészen öntudatos diszpozícióba helyezkedve lehet csak annulálni. A metafizikát, úgymond, a saját eszközeivel szükséges legyőzni. A havas fennsíkokon, magas hegytetőkön vándorlás során megtapasztaltak igazságrelevanciája többé már nem a fény szavatolta racionális kizárólagosság értelmezési körében lokalizálódik, sokkal inkább a hónak már a létében is az áttetszőséget és a szabadságot involváló, a lehetőséget tűnékenyen materializáló, hullásával hihetetlen távolságokat átszelő és hatalmas magaslatokon könnyedén megmaradó jellegében. A hó voltaképpen úgy van, létlehetősége olyan, hogy már nincs is, helyesebben, hogy nem erőszakolja ránk magát. A hó léte a hullás és az olvadás – miközben alapeleme, a hópehely kristályszerkezetű, már-már tökéletes geometriai idom, melyben a csillagok formája is felsejlik. Még a hó és a jég örök birodalmában is végbemegy a régi az új folyamatos olvadás révén bekövetkező cserélődése. Az igazság hóborította övezetihez legalább úgy juthatunk el, hogy a vándorló létmódot, a nomád gondolkodást mi választottuk. A hó a teret mintegy kijelöli, meghatározza mélységdimenzióját, mintegy kibéleli a tér lehetőségét, megmu-

tatja a tér határtalan határait, ezáltal eliminálva a belső és a külső oly kínzó és magát reánk erőszakoló dualitását.

Ám a hó metaforájában is munkáló elhasználódást, szükségképpen kopást már magánál Nietzschénél is regisztrálhatjuk. Sőt olyannyira elhasználódik itt a metafora ereje, hogy az előzővel ellentétes mozgást indukál. Ti. kevéssel az előbb idézett szöveghely után, a *Harmadik értekezés* 1. részében egyenesen az aszketikus ideálokkal kerül a hó – igaz, csupán áttételesen, a tél utalásegészének részeként – kapcsolatba. Az aszketikus ideálok a szenteknek szolgáltatnak ürügyet „a téli álomra (...), megnyugvásukra a semmi kebelén”.²⁰ Itt tehát a hó éppenséggel a nomád gondolkodásmód és életvitel ellenében tematizálódó aszketikus ideálokra utal. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy valóban csak távoli utalásról beszélhetünk, amennyiben csupán a téli álomnak a nyelvben rögzült állandósult szókapcsolata miatt gondolhatunk a hóra e helyt, nem pedig a hó sajátlagos, mintegy önnönmagából eredő, ön-maga miatti jelentésképződésére és metaforikus aktivitására – mint tapasztalhattuk azt a nomád gondolkodás jellemzésekor.

Más és meglepőbb viszont a helyzet a 26. részben olvasható havas metafora kapcsán. Itt tudniillik a hó már önnön képi erejéből és allúzióiból bontakoztatja ki a metaforikus jelentésképzést – és éppen ellentétes módon, mint azt láttuk akkor, amikor a fennsíkon hullott. Nietzsche a modern történetíró nihilista, sőt aszketikus magatartásának jellemzésekor alkalmazza újfent a hó metaforáját, még hozzá a sarki utazó alakján keresztül:

„Szomorú, kemény, ám eltökélt tekintetet látunk – egy távolba néző tekintet, mint ahogy a távolba tekint a sarki utazó is (talán azért, hogy ne magába nézzen, nehogy maga mögé nézzen!). Itt van a hó, köröskörül, az élet elnémult; a legutolsó varjak azt károgiák: »Minek?« »Úgyis hiába!« »Nada!« – Itt már semmi sem terem, legföljebb a szentpétervári metapolitika és a tolsztoji »részvét«.”²¹

Jól látható, hogy a hó ezen a helyen éppen annak az ellenkezőjére utal, amit a nomád képiségében oly plasztikusan kifejezett: nevezetesen most az aszketikus mentalitás egy speciális esetét, a modern történetírást borítja be. Most a távolba vesző tekintet nem a szabadság és a perspektíva lehetőség-feltétele, hanem a nihilista semmi és az aszketikus hiábavalóság hordozója, képi megfelelője. A sarki utazó alakja itt pontosan az ellenkezője a tiszta, éles, magaslati levegőre vágyó nomád vándor figurájának, hiszen a sarki utazó mintegy célirányosan tart a havas vidékre, léte teleologikus, míg a vándor épp a teleológiát szakítja meg, felkavarja az irány egyértelműségét, alakja

²⁰ Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. 113.

²¹ Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. 189.

tehát tropikus. A hó viszont ugyanaz. Ugyanaz a szállingózó hópihe, olvadó vagy tömény hótakaró. Egyszer a nomád szabadság, az élet lehetőségének megjelenítője, másszor az élet elnémulásába belekárógó varjak reménytelen és hiábavaló létszituációt közvetítő jelenlétének reprezentáló háttére. Ismertek a híres Nietzsche-vers, az *Abschied* (Képes Géza fordításában: *Elhagyatva*) utolsó sorai:

A varjuraj
város felé surrog tova:
hó lesz hamar –
jaj, akinek nincs otthona!²²

Mindez pedig azért lehetséges, mert a hó metaforájában is nem szűnő hatékonysággal erodálja a vulgarizáció az áthasonító mozgást. Úgy semmisíti meg, hogy közben újrateremti. A metafora áthasonító-átvivő mozgása tehát mintegy feloldódik a vulgarizáció metamorfikus aktivitásában.

HÓHULLÁS JAMBUSOKBAN

A költői metaforateremtésben is tetten érhető az erózió, a jelentés-rongálódás, ha persze az abúzus másképp valósul is meg, mint a filozófiai metafora esetében. Erre a különbségre nagyon nehezen lehet rámutatni, hiszen a jelentésátvitel mozgása a költői és filozófiai metaforizációban is igen hasonlóan megy végbe. Az általunk most vulgarizálódásként aposztrofált és kiemelt jelentéskopás és -módosulás a költői képalkotásban végtelenül sokrétűen, több lépcsős folyamat révén következik be. Beszélhetünk pl. Jean Paul nyomán elhalványulásról, amennyiben ő megkülönbözteti a költői nyelv újszerűen ragyogó metaforáit a nyelv elhalványult metaforáitól, de az idő, az ízlés és a nyelv változása révén a ragyogó metaforák bármikor hozzáhalványulhatnak a többi metaforához. Egy más megközelítésben a költői metafora „miután irodalmi közkinccsé, motívummá válik, egy fokkal lejjebb süllyed: *retorikai* vagy »rögzített« metafora lesz. A köznyelvbe kerülve feszültsége tovább csökken: az *etimológiai*, a »kiégett« vagy a »betemetett« jelzőkkel minősíthetjük”.²³ Ez a csökkenés vagy kopás persze még nem feltétlen szünteti meg a feltételezést, hogy valamiféle „érzéki nyelv tisztasága fennállhatott a nyelv eredetekor, és hogy egy őseredeti értelem *etimonja*, még ha fedett is, mindig megjelölhető”.²⁴ Sok esetben éppen az ilyen etimologizmusok tartják

²² Friedrich Nietzsche: *Elhagyatva* (Képes Géza fordítása). In. Uő.: *Versei*. Európa, Budapest 1989. 69.

²³ Zalabai Zsigmond: *Tűnődés a trópusokon*. Budapest Szépirodalmi, 1986. 20.

²⁴ Derrida: *Exergum*. 7.

fenn a kapcsolatot egyfajta vágyott metafizikai teljességgel vagy aranykor mítosszal a filozófiában és a költészetben, s a metaforákban ezek nyomait sejtik. Ugyanakkor a metaforizáció Zalabai Zsigmond által jellemzett folyamata, vagyis hogy a jelentés a használat során retorizálódik, majd etimologizálódik, rögzül, kiég s betemetődik, arra utal, hogy a vulgarizálódás, azaz az elhalványulás, a rögzítetté válás, a kiégés vagy a betemetettség mintegy kivezetnek a költészet terrénjáról, a köznyelv, a közkincs, egyszóval a sokak általi hozzáférés lehetőségébe kanalizálják az átviteli mozgásokat. Ezáltal azonban az a helyzet áll elő, hogy a nyelvhasználó előtt a metaforikus áthasonítás-átvitel eredetpontja, motivációja többnyire eltűnik. Így van ez egyébként sok esetben a hó metaforikus aktiválásának esetében is: a hóesés, hóhullás összetett szavainkban már nem figyelünk fel a társítás aktusára, kritikátlanul, reflektálatlanul elfogadjuk a létét. A metafora holtta válik. Megfagy, hogy stílszerűen szóljak.

Borbély Szilárd *Hosszú nap el* című költeményében ezt a holtta váló, megrögzült mozgást élesíti újra, életet lehel a holt metaforába. Ez a költészet mintegy játszik a szójelentések retorikai és etimológiai természetével. A hó képe többször is felbukkan a versben. Hol csupán motivikusan, hol erősen metaforikus jelentésátvitelt megvalósítva. De mindenképpen világteremtő erővel s jelleggel, s ezt a teremtést leginkább egy akusztikai társítással éri el. Többször visszatérő szóalak a „hócsikorgás” kifejezés, amelyben azért gyűlik fel a feszültség, azért ragyog fel a metafora, mert a hó képzetéhez hagyományosan a csendesen lezajló mozgásfolyamatot társítjuk (hullik, hópihe, szállingózás, a hóihar esetében is a szél kelti a zajt), Borbélynál viszont egy szokatlanul erős hangeffektus kerül a hó mellé, a csikorgás. E barátságtalan hangutánzás azért adekvát a költői teremtésben, mert a versszituáció szerint egy madárka elvágódását, félelmét hivatott reprezentálni: „A hócsikorgás megreszketi lábát”.²⁵ Ez elsősorban azért figyelemre méltó, mert a hó a verstérben akusztikailag képződik meg, helyesebben a tér teremődik meg a hó akusztikai jellegzetessége által. A hang és a hó térhez kötöttsége, azaz hogy a tér a hóhang („csikorgás”) révén érzékelhető, sőt, általa létezik, lehet egyáltalán, azt is eredményezi, hogy a madárka, a versszöveg bizonyos részeinek jellegadó szereplője is a hó révén válik aktorrá.

Ebben az esetben a vulgarizálódás inverze, egyfajta telítődő jelentésmódosulás történik meg a versben. A verssor másik előfordulása („Ha hócsikorgás megreszketi lábát”²⁶) már egy finom alliterációba vonja össze a verssor első két szóalakját, egy újabb feszültségforrást teremtvé a költeményben, hiszen a

²⁵ Borbély Szilárd: *Hosszú nap el*. Jelenkor, Pécs 1993. 9.

²⁶ Borbély: *Hosszú nap el*. 13.

csikorgás éles hangimitációjához képest a két 'h' alliterációja már képzeletünkbe idézi a hóhullás néma eseményét.

Ez az esemény a maga teljességében a költemény utolsó előtti tömbjében tárul elénk, ahol a szójelentés gyakorlatilag feloldódik a versnyelv jambikus áramlásában, mely áramlást igazán éterivé az ismétlés és az alliteráló 'h'-k együttes alkalmazása teszi.

„Ha hó Ha hull Ha hó Ha hull Ha hó
Ha hull Ha hó Ha hull Ha hó Ha arcra
Ha arcra hull Ha hó ha hull Ha könny
Ha hó Ha könny Ha könnyen szálldogál
Ha hull Ha könny Ha könnyű hópihét
Ha könny Ha hó Ha hóhullásba nézni
Ha arcokon Ha könny Ha könnyedén
Ha hó Ha hópihét Ha szerteszór
Ha hó Ha hull Ha szélbe Ha szemekbe
Ha könny Ha könnyedén Ha el Ha olvad
Ha hó Ha könnyedén olvad el Ha könny”²⁷

Ha azonban e szakasz jelentésátviteli aktivitására is figyelünk, észrevehetjük, hogy a hangsúlyosan természeti és emberi motívumokat is egybejátszatja a vers, nevezetesen a havat és a könnyet: a hóesésben megjelenő emberarc eggyé válik a természettel. De ezt a beszélő nem direkt kijelentéssel, egy kijelentő azonosítással, még csak nem is feltétlen metaforikus átvitelrel éri el, hanem egy meglepő destruktív aktussal, szótöréssel és az ebből eredő szótóhalmozással: könny, könnyen, könnyű, könnyedén.

Itt a metaforizáció és a vulgarizáció határán vagyunk, amennyiben Borbély az egyértelműen szokványos, köznyelvi fordulatokból építkezik. Ám a berögzült, elhalványult szójelentéseket és mozgásokat a jambus ismétléses és fokozódó lendületével újraélelénkíti. A költői nyelv ősi mimetikus, valószerű ábrázolóerejébe beleoltja a metaforikus aktivitást, és így valóban az a képzelet támadhat a befogadónak, mintha a nyelvben hullana a hó.

²⁷ Borbély: *Hosszú nap el.* 46.

TÖRÉS A TAPASZTALATBAN (GADAMER ÉS HEIDEGGER) HAZUGSÁG ÉS NYELVISÉG HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL*

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

A filozófiatörténetben már sokan sokféleképpen foglalkoztak azzal, hogy a filozófia által hogyan lehet megismerni a hazugságot. A válasz azért sem egyszerű, mert valahányszor előtérbe kerül a hazugság kérdése, más fogalmakat is hozzáértünk, ilyen pl. a megtévesztés, elfedés, félrevezetés, (ön)csalás, képmutatás, kétszínűség, hamisság, tévedés vagy csalódás. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a téma különböző kérdésirányok felől bukkan fel, maga a kontextus is folyamatosan változott, amelyben megjelent. Az eddig felmerült nehézségek, melyek ma is vita tárgyát képezik,¹ azért említésre méltók, mert rámutatnak a kérdés komolyságára. Jelen tanulmány keretében ezek közül csupán a Heidegger és Gadamer nézőpontjából számomra kitüntetett vonásokat szeretném előtérbe állítani, anélkül, hogy teljességre törekednék.

A „*Hazugság és nyelviség hermeneutikai nézőpontból*” alcím arra utal, hogy a konferencia kérdéséhez mindenekelőtt a nyelviség felől közelíték. A 20. századi hermeneutikai gondolkodók közül mind Heidegger, mind Gadamer hangsúlyos módon kapcsolódik ahhoz a problémakörhöz, hogy a hazugság, *mint olyan*, a mindennapi és filozófiai nyelv érzékeny pontja, abból a szempontból is, hogy valahányszor filozófiai disputát folytatunk egymással, filozófiai és tudományos viták, kritikák területén mozgunk, akkor a hazugság kérdése mindig ott lebeg a háttérben. A filozófusokat két szempontból is érdekli a kérdés: a filozófia megtanít arra, hogyan ismerjük meg a hazugságot; másrészt megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg bárki úgy a

* A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával készült.

¹ Ezek közül álljon itt néhány: 1) Vajon a hazugság a bűnhöz vagy a saját végeességünkhöz kapcsolódik-e? Más szóval mi a hazugság kritériuma: elegendő-e hozzá a meglete, vagy lényegét inkább a szándéka és a hozzá kapcsolódó tudatosság alkotja? – Ez alapján vajon megtévesztésnek vagy tévedésnek gondoljuk-e el? 2) Továbbá kérdéses, hogy a hazugság a nyelv alapeseményének tekinthető-e? Vagy szavak nélkül is lehet hazudni? 3) Ebből a szempontból nem lényegtelen, hogy a hazugságnak mi az ellentéte? – Az igazság, az őszinteség vagy a jóindulat? 4) Egyáltalán léteznek-e olyan szituációk, ahol az embernek joga van ahhoz, hogy ne mondja meg az igazat, vagy ne legyen őszinte? Vajon ez már hazugság? Tovább menve, létezik-e kegyes hazugság? Tehát lehet-e a hazugság célja speciális esetekben a nem-ártás, a jóindulat? S ehhez kapcsolódva, vajon a jóindulat legitimálja-e a hazugságot?

hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. Ez ugyanannak a dolgoknak a két oldala Szókratész és a szofisták óta. Amennyiben a filozófia a nyelv közegében mozog, a hazugság elsősorban a hermeneutika „nyelvfilozófiai” dimenziójában kerül előtérbe. Nyelv és valóság szoros egysége Gadamernél arra utal, hogy a dolgok igazi létét szavak nélkül nem tudjuk kutatni, ebben a tekintetben a hazugság mint a nyelv alaplehetősége válik fontossá.

Heidegger esetében ez természetesen megkérdőjelezhető, hiszen mondhatjuk, hogy Heideggernél a személy léthez való hozzáállása a döntő, a hazugság mindenekelőtt a személyiség létezése felől, – a saját beállítottságunk (az „*Einstellung*”) és a lét iránti hangoltságunk (a „*Befindlichkeit*”) felől – bukkan fel, amikor „rejtőzködő életéről” („*versteckendes Leben*”) beszél.² A hazugsághoz lényegileg hozzátartozik az, amit saját terminológiájában „elzártásnak” (*Verschlossenheit*), „elfedettségnak” (*Verdecktheit*) és „elrejtettségnek” (*Verborgenheit*) nevez. Más szóval a heideggeri nézőpontból kiolvasható, hogy szavak nélkül is lehet hazudni és igazat mondani.

Ez az aspektus benne rejlik a heideggeri filozófiában, a tézisem és interpretációm mégis az lenne, hogy – ezek mellett – Gadamerhez hasonlóan Heideggernél is hangsúlyos marad ontológiai a szavakra való vonatkoztatottság, tehát összességében érvényes marad az, hogy a nyelv alaplehetőségében gyökerezik a hazugság. Lehet szó nélkül hazudni és igazat mondani, de végső soron a hazugság és igazság *feltárási folyamata*, az a folyamat, melyben tudatosul, mindkét szerzőnél a nyelvhez kötődik. A léthez kapcsolódó hazugság és igazság csupán a nyelvben tisztázható és a nyelvből vezethető le. Heidegger és Gadamer filozófiája közötti lényegi különbség ezen belül majd abban mutatkozik meg, hogy a hazugság nyelvi megközelítésében Gadamer milyen új irányban gondolja tovább és gazdagítja a heideggeri kezdeményeket.

A „*Törés a tapasztalatban*” főcím minden bizonnyal homályos kifejezés, de legalábbis többértelmű, jelen esetben két szempontra utal. 1) Egyfelől azt kívánja jelezni, hogy mind Gadamer, mind Heidegger számára az *igazság*

² Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-tól (a továbbiakban: GA) *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 17, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. 35. o., vö. 39. o.; lásd még Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. GA 19, hrsg. Ingeborg Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1992. 230. sk. o., 404. sk. o., 531. sk. o. Megjegyzendő, hogy Heidegger fiatalkori írásaiban a rejtőzködő életet, és ezen belül az elrejtés nyelvi mozzanatát a hazugság lételeméhez kapcsolja, ezzel szemben a késői írásokban az a mozzanat jelenik meg, hogy a Lét eseménye megvonja magát tőlünk, ennek a történések azonban nem a hazugsághoz, hanem a titok fenomenéhez van köze. Heidegger gondolkodásában az elrejtőzés tehát kétértelmű: (1) éppúgy lehet a hazugság, miként (2) a titok-fenomén sajátja is, a későbbiek folyamán részletesen kifejtem, hogy a hazugság és a titok-fenomén jelentése milyen szempontok alapján nem esik egybe.

elvétése révén kerül a hazugság előtérbe, nem az emberi bűn felől. Ez azt jelenti, hogy számukra nem morális, hanem ontológiai kérdésként problematizálódik. A hazugság ismérve inkább a megléte (ténye) lesz, mintsem tudatos mivolta (szándéka). Schelling szabadságtanulmányának (1809) heideggeri értelmezése 1936-ban arra világított rá, hogy az etikai értelmezés nem volna elég tág a rossz lehetőségére és valóságára vonatkozó kérdés megragadásához, ártalmatlanítaná annak hatalmát.³ Ehhez hasonló szempontok alapján válik hangsúlyossá az is, hogy a végességnek milyen szerepe lehet a hazugságban, mivel a végesség hermeneutikai-fenomenológiai értelemben *átfogóbb* keretet nyújt a fenomén feltáráshoz, mint a bűn. A filozófiatörténetben a hazugságot – típusától függően – vagy a bűnhöz vagy az emberi végességhez kapcsolják. Anélkül, hogy privilegizálnánk egyik vagy másik nézőpontot, megállapítható, hogy a fő csapásirány a bűnként való felfogás, e tekintetben nagyon jelentős az ágostoni és a kanti nézőpont. Mindketten a hazugság kritikusai voltak, perverziónak tekintették. Míg Ágoston úgy mutatta be a hazugságot, hogy az elhajlás az ember Istenhez való viszonyában, addig Kant számára az ember észhez való viszonyában jelentett elhajlást. Ágoston *A hazugságról (De mendacio)* és *A hazugság ellen (Contra mendacium)* írott munkáiban egyértelműen megkülönböztette a hazugságot – mint a bibliai 7 főbűn egyikét – a tévedéstől.⁴ E bűnfelfogáson túl viszont a hazugság-fogalom hatókörzetéhez tartoznak olyan kérdéskörök is, amit tévedésnek, kétértelműségnek, valamiben való csalódásnak, valamely állítás hamisságának, stb. nevezünk. A filozófiai hermeneutika nézőpontjából láthatóvá válik, hogy a bűnfelfogás nem elég érzékeny a hazugság legátfogóbb dimenzióira. (A) Heideggeri-gadameri nézőpontból Ágoston túl engedékeny volt, amikor a tévedésből eredő hazugságot fölmentette, figyelmen kívül hagyta. Nem vette figyelembe, hogy egy sokkal átfogóbb létfenoménról van szó: minden hazugság, ami megtéveszt, és megtévesztés nemcsak ott van, ahol bűnös szándék van, hanem e nélkül, a tévedésben is létezik, tehát a helyzet sokkal súlyosabb.⁵ (B) Heidegger és Gadamer felől ezért nem olyan egyértelmű a határ a bűnből és végességből eredő hazugság között, de a határ problematizálása itt azt jelenti, hogy az emberi felelősséget kiterjesztjük, mégpedig azért, mivel a

³ Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*, Ford. Boros Gábor, Budapest, T-Twins Kiadó 1993. 305. sk. o.

⁴ Augustinus: „De mendacio”, „Contra mendacium” In. *De mendacio – Contra mendacium – Contra Priscillianistas. Die Lüge – Gegen die Lüge – Gegen die Priscillianisten*, Ford. és kommentálta Alfons Städele Paderborn, Schöningh 2013. 60–149. o., 184–277. o.

⁵ Ágoston szigorú volt abban a tekintetben, hogy minden hazugság bűn, a jóakaratból elkövetett hazugság sem menthető fel, de engedékeny volt abban a tekintetben, hogy magában a bűnfelfogásban már felmentés rejlik a hazugság legátfogóbb dimenzióival szemben.

végességből eredő hazugság következményei is lehetnek ugyanolyan súlyosak, mint ha bűnös szándékból (rosszindulatból) erednének.

2) A „*Törés a tapasztalatban*” címmel másfelől arra szeretnék utalni, hogy a hazugság mit okoz az életünkben, milyen következménnyel jár, függetlenül attól, hogy a hazugság elkövetőjéről vagy annak áldozatáról van szó; függetlenül tehát attól, hogy bűnből vagy végességből ered. Azt gondolom, hogy minden esetben – az igazság vonatkozásában mutatkozó – törést okoz. A hazugság-tapasztalat változást idéz elő az életünkben. A hazugsággal való találkozás átformálja az emberekhez, végső soron az önmagunkhoz és a világhoz való viszonyunkat is.

Összegezve, Heidegger és Gadamer hermeneutikai nézőpontjában mindkét szempont jelen van, az is értelmezés tárgya, hogy a végességünk milyen szerepet játszik a hazugságban, miként járul hozzá az igazság elvételéhez, ugyanakkor az is hangsúlyos marad, hogy ez a gondolatmenet nem az emberi tehetetlenségre fut ki, hanem inkább arra, hogy a filozófia, tudomány és gondolkodás mit tehet a hazugsággal szemben, vagyis végességünk ellenére is felelősek vagyunk a hazugságainkért. Az alábbiakban az eddig felvázolt szempontokat megpróbálom részletesebben is rekonstruálni először Heidegger, azután Gadamer felől.

I. HEIDEGGER: *PSZEUDOSZ* A LÉTBEŒ ÉS A NYELVBEN

Heideggernél a GA 17-es kötetben maga a hazugság szó is kifejezetten előfordul nemcsak a szinonimái, de nem találunk a hazugságról szószerinti explicit állásfoglalást a szövegekben, hanem közvetve lehet több alkalommal kiolvasni belőlük ezzel kapcsolatos interpretációkat.

Heideggernél tehát megjelennek különböző fogalmak, rokon értelmű kifejezések, amelyeket a filozófiatörténet a hazugság témakörén belül tárgyal. Csak felsorolásképpen említem, ilyen pl. a világra való ráomlás, „*Ruinanz*”, „*ruina*”, az esés, „*Sturz*”, amit később Heidegger hanyatlásként, „*Verfallen*”-ként ír körül, de ide tartozik a *Lét és idő* egyik ismert fogalma a kétértelműség, „*Zweideutigkeit*” is,⁶ illetve a platóni-arisztotelészi írásokból átemelt görög szó a *pseudosz*, amit a fiatal Heidegger az 1920-as, 1930-as évek folyamán különböző szöveghelyeken eltérő kontextusokban értelmez.⁷ A *pszeudosz*-t

⁶ Ellentéte a *Durchsichtigkeit*, az átláthatóság.

⁷ Magyarországon ezekről a heideggeri helyekről elsőként Fehér M. István írt, akinek összegző megfogalmazásait a továbbiakban követem. Lásd Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”. In. *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, Szerk. Schmal Dániel, Budapest, Atlantisz

három jelentésirányban bontja ki:⁸ (1) legközvetlenebb német megfelelői a „*Falschsein*”, a „*falsche zu sein*” mint hamisság, vagy az „*Unechtheit*” valaminek a nem-valódisága. Ilyen pl. a hamis arany, ami igazának látszik, mégsem az. (2) A *logosz*ra mint beszédre is vonatkozhat a „*Täuschung*”, „*Trug*” és „*Verdeckung*” mint megtévesztés, csalás és elfedés. (3) S e két jelentés kiegészíthető még azokkal az esetekkel, amikor a *pszeudosz* saját magunkra vonatkozik, ez a „*Sich-Verfehlen*” önelvétés, rejtőzködés és a „*Selbsttäuschung*” az önmetévesztés, amit léthazugságnak is nevezhetünk.⁹ Mindegyik kifejezés túlmutat a *pszeudosz* logikai értelmén, és visszahelyezi azt a retorika szférájába, ahol a beszéd az ember egész létét jellemzi. Összességében a hazugság az inautenticitás heideggeri problémakörén belül merül föl.

Ezek alapján, azt mondhatjuk, hogy Heidegger három irányból kapcsolódik kifejezetten a hazugság kérdéshez: (1) Platónra vonatkozó munkáiban: a *Szofista* című 1924/25-ben tartott marburgi előadásaiban (GA 19), később *Az igazság lényegéről* szóló 1930-as nyilvános előadásban (GA 9), majd az 1933/34-es téli szemeszter előadásában Platón *Theaitétosz* dialógusához kapcsolódva (GA 36/37); (2) az 1920-as évek különböző Arisztotelész interpretációiban (a Natorp-esszéiben és a GA 63-as, GA 61-es, GA 17-es, GA 21-es kötetekben); illetve (3) az *Ágoston és a neoplatonizmus* című 1921-es freiburgi vallásfenomenológiai előadásában. A hazugság-tapasztalat – kerülőutakon – olyankor válik értelmezés tárgyává, amikor az *alétheia*, az igazság mint fel tárultság/ el-nem-rejtettség nem teljesül, ez Platónál a filozófia és a görög tudományosmenny felől, Arisztotelésznél a *logosz* mint beszéd felől jelenik meg, Ágostonnál viszont a gond (*cura*) alaptapasztalatán belül válik hangsúlyossá.

HEIDEGGER A PLATÓN-DIALÓGUSOKRÓL – FILOZÓFIA, TUDOMÁNY, SZOFISZTIKA

Platón *Szofista* című dialógusának heideggeri értelmezése megvizsgálja, hogy Platón számára milyen értelemben volt a filozófia centrális kérdése a *pszeudosz* mint hazugság (GA 19, GA 17.), amikor a dialektikát és a szofisztikát a görög tudományosmenny két oldalaként mutatja be. Itt a filozófia olyan tudást ad, amely megtanít megismerni a hazugságot, ugyanakkor megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg bárki úgy a hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. Heidegger szerint Platón sajátos teljesítménye, hogy a hamisság és

2002. 153–194. o. itt: 169. skk. o. Továbbá lásd Fehér M. István: „Írásbeliség, szóbeliség, hagyomány. A kommunikáció filozófiája és hermeneutikája”, In. *Pro Philosophie Füzetek*. 41. Veszprém 2005. 3–56. o. itt: 34. sk. o.

⁸ Heidegger, Martin: GA 17, 31. skk. o.

⁹ Heidegger, Martin: GA 19, 52. o.

tévedés is létező valóságként jelenik meg.¹⁰ Nem pusztán hiány, hanem éppen-séggel pozitív fenomén, pozitív abban az értelemben, hogy nem valami nem-valóságos, hanem olyan valóságos lét és létmegértés, amelyben a *pszeudosz* válik uralkodóvá. Miközben Heidegger azt vizsgálja, hogyan lehet a nyelvvel hamisat mondani, a szofisztikát elhatárolja a dialektikától és filozófiától. A szofisztikát a nem-tárgyszerű beszédmód jellemzi, de úgy is fogalmazhatunk, hogy az ilyenfajta beszédhez hozzátartozik egy sajátos tárgynélküliség (*Un-sachlichkeit*), ami közelebről a beszéd tárgytól való megfosztottságát jelenti (*Sachlosigkeit*). Ellentéte a dialektikát jellemző tárgyszerűség (*Sachlichkeit*).¹¹ A szofista beszédének értelmét a szép beszédben látja, nem a tárgy feltárásában, amiről szó van. Nem a dolog számít, hanem az érvek, az argumentáció, a beszéd formális sajátosságai. Érveket tud gyűjteni minden mellett és minden ellen, de az a fajta „könnyedség” (*Unbeschwertheit*), a dolgok megkönnyítése jellemzi, mint akinek a dolog igazából oly mindegy. Az igazságkeresés eszközei és szabályai az ilyenfajta beszédben nem teljesülnek. Míg a tárgyilagos beszéd – amelyben minden dolog az, ami, tehát az igazság elrejtetlenül megjelenik – megnehezíti a dolgokat, a szofisztikában benne rejlik az a tendencia, hogy könnyűvé tegye önmagát. Amennyiben a világhoz való viszonyulásunk alapmódja a *logosz*, annyiban Heidegger számára a szofisztika nem csupán nyelvi folyamat, hanem „a nem-tárgyszerű beszéd egyjelentésű az emberi egzisztencia hamis, nem-valódi mivoltával és gyökértelessé válásával” („die Sachlosigkeit der Rede gleichbedeutend mit der Unechtheit und der Entwurzelung der menschlichen Existenz”).¹² Ezzel szemben a tudományban létezni, annyi mint a hozzátartozó gondolkodói tartást, a „tárgyszerű beszéd szabadságát” (*„Freiheit der Sachlichkeit”*) megvalósítani.¹³ Heidegger számára ez a szabadság nem arra utal, hogy kiteszük az igazságot az ember kénye-kedvének, hanem arra, hogy az igazság elrejtetlenségének visszatartása helyett, az igazság szabadon lenni-hagyása jellemzi, azaz egy nem elzárkózó viszony.

A fiatal Heidegger 1920-as években keletkezett előadásaiban az is hangsúlyos mozzanat, hogy a filozófiának az önelidegenedésből való visszavezetését önmagához a fenomenológiai destrukció képes elvégezni. Az ember minden tevékenységét fenyegeti a faktikus élet mozgásának elfedő alapjellege, melyet 1921/22-ben Heidegger a világra való ráomlásnak (*Riunanz, ruina*), és esésnek

¹⁰ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1995. 2. kiadás (a továbbiakban: GA 21), 168. sk. o.

¹¹ Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*. GA 19, 230. sk. o.

¹² GA 19, 231. o.

¹³ GA 19, 256. o.

(Sturz) nevez.¹⁴ A *Szofista* előadás szerint az ezzel szembeni ellenmozgást (*Gegenbewegtheit*) az teszi szükségessé, hogy az ember egy külön *a-létheuein*-re, az elfedéstől való megfosztásra szorul ahhoz, hogy önmaga számára átláthatóvá váljon.¹⁵ A destrukció törekvését a kezdetekhez való visszanyúlás, ezáltal az eredet hozzáférhetővé tétele jellemzi. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a destrukció nem más, mint a faktikus élet mindennapi alaptendenciájával szembeni mozgás, az ittlét elfedés-tendenciáival szembeni küzdelem.¹⁶ A destrukciónak a filozófia kezdetéhez van köze, az eredethez való visszanyúlás itt azonban nem a tradíciótól való megszabadulást, a mindent előlről kezdést jelenti, hanem azon a módon megy végbe, hogy a jelen szituációkkal számot vetünk. A tradíció Heidegger értelmezésében csak a destrukció mozgásában válik elevenné, e nélkül számunkra bármely eredeti tradíció szükségképpen elveszíti valódi (*echt*) értelmét és hamissá, hiteltelenné (*unecht*) válik.¹⁷

HEIDEGGER ARISZTOTELÉSZ-INTERPRETÁCIÓI: *LOGOSZ* ÉS *PSZEUDOSZ*

1923/24-ben, az első marburgi előadás az emberi ittlét elfedéstendenciáját egy speciális irányban értelmezi tovább. Heidegger Arisztotelészhez kapcsolódva említi, hogy világban létünk alapvető módja a beszéd, és ezen a kérdéskörön belül nagy figyelmet szentel annak, ahogy Arisztotelész a *pszeudosz* lehetőségét, vagyis a *logosz* hamisságát az emberi létben körvonalazza.¹⁸ Ebben a kontextusban válik lényegessé az, hogy a beszéd ténylegességében már mindig benne rejlik a tévedés, a megtévesztés lehetősége. A beszédnek az a természetes tendenciája, hogy mond valamit, de ezzel adva van annak a lehetősége is, hogy elfedjen. A GA 17-es kötetben az áll, hogy: „a nyelv alap-lehetőségében gyökerezik a hazugság fakticitása”.¹⁹ Ha az ember úgy beszél, hogy a tényállást, amiről kijelentést tesz, elfedi, akkor hazudik. Ha elfedi, akkor azonban már előzőleg *ismernie* kell.

¹⁴ Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1994. (a továbbiakban: GA 61), 130. o.

¹⁵ GA 19, 50–52. o.

¹⁶ Vö. Heidegger, Martin: GA 61, 153. o.

¹⁷ Lásd Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)”, (Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István) Societas Philosophia Classica, Szeged–Budapest Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4., 7.o., 23. o.

¹⁸ Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”, i. m., 153–194. o. itt: 169. skk. o.

¹⁹ Heidegger, Martin: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 17, 35. o.

Vajon mi teszi lehetővé a *logosz* hamisságát? Heidegger az 1923/24-es és az 1925/26-os téli szemeszterben tartott marburgi egyetemi előadásai során hangsúlyozza, csupán előítélet, hogy Arisztotelész egy képelmélet keretében gondolta el az igazságot.²⁰ Az igazság görög fogalma egyáltalán nem a létező leképezésének vagy utánképzésének gondolatából ered, nem megegyezést jelent. A *logosz* mint beszéd nem az ítéleteket jelenti, hanem a létező láttatását (*apophantikosz*). A felmutatás mindig *valamit mint valamit* tesz láthatóvá, amely két alpmódon történhet: az *alétheia* és a *pszeudosz* módján. Heidegger különösen azt az arisztotelészi belátást emeli ki, hogy a tévedés lehetősége nem ott keletkezik, ahol a dolgokhoz való tárgyi hozzáférés történik, hanem ott, ahol a világ az így és így karakterében van jelen, ahol a dolgok egy meghatározott felfogásban adódnak. A *logosz* hamisságát az teszi lehetővé, ha a nyelv valamilyen együttlétezést (*Zusammensein*) és szétválasztást (*Auseinandernehmen*) láttat, a fenomének ilyen *szűnthészisben* és *diareszisben* válnak érthetővé, szintézissel és különbségtévéssel foghatók fel. Arisztotelész szerint igaz és hamis tehát csak ott létezik, ahol ez a vonatkozás fennáll. Az *aiszthészisz* mint valami meglátása, érzéki észlelése nem lehet sem igaz, sem hamis. Igazság és hamisság nem a dolgok észlelésekor keletkezik, hanem ott, ahol az összekapcsolásukról van szó. A *logosz* igazságának és hamisságának (*Wahrheit, Falschheit*) modern logikai értelme Heidegger szerint természetesen nem érinti az *aléthész* és *pszeudosz* eredeti görög értelmét, amely a feltárultsághoz, és elfedéshez kapcsolódik. A beszélőnek különböző lehetőségek állnak rendelkezésre, hogy a beszédben a dolgokat elfedje, ennek egyik lényegi esete az a lehetőség, hogy a beszédben önmagát elrejtse, s ezt nevezi Heidegger rejtőzködő életnek („*versteckendes Leben*”).²¹

Ahhoz azonban, hogy a *pszeudosz* lehetősége a nyelvben létrejöjjön, nem szükséges kifejezett nyelvi elrejtés, melynek megfelelője a rejtőzködő élet, a hazugsághoz nincs szükség szándékolt csalásra, elegendő az ember mindennapi létmódját alapul venni, ahol nagyon is valóságos lehetőséget jelent, hogy a nyilvános, szokásos értelmezések és viszonyulások felettünk való uralma határoz meg bennünket. A nyilvános értelmezések és viszonyulásmódok összességét határozza meg Heidegger „az ember” (*das Man*) fordulattal. A *Lét és idő* 27. §-a fejt ki részletesebben, hogy a nyilvánosság uralma miként vezet egy sajátos önállótlan-sághoz (*Unselbstständigkeit*). „Az ember” nem konkrét személy vagy csoport, hanem bárki lehet, a döntő mozzanat ebben a problematikában a másoknak az együttlét által már észrevétlenül elfogadott, fel-nem-tűnő uralma. Az ennek megfelelő beszédmód a meggondolatlan

²⁰ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21., hrsg. Walter Biemel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2. kiadás, 1995. 162. skk. o.

²¹ Heidegger, Martin: GA 17, 39. o., 35. o.; GA 19, 230. sk. o., 404. sk. o., 531. sk. o.

beszélés, a fecsegés (*Dahinreden, Gerede*).²² A fecsegésnek nem célja a szándékolt látszatkeltés, de elveszíti elsődleges létvonatkozását a tárgya irányt, mivel nem az eredendő elsajátítás módján közöl a beszéde, hanem csak továbbad és megismétel. A *pszeudosz* annyiban jellemzi, hogy „már csupán a beszélés ténye révén megtéveszt”.²³

ÁGOSTON GONDFELFOGÁSÁNAK JELENTŐSÉGE – GOND, LÉT, HAZUGSÁG

Ehhez kapcsolódik, hogy Heidegger 1921-es *Ágoston és a neoplatonizmus* című freiburgi előadása az embert olyan lényként ábrázolja, aki képes a dolgokat nemcsak felfedni, hanem elfedni is. Képes magát önmaga előtt is elfedni, ilyen módon elrejtőzni. Az önelvétel, a „*Selbsttäuschung*” mozzanatának értelmezésénél, amikor az ember nem önmaga, mégpedig azon a módon hogy önmagát is megtéveszti, elvétí, Heidegger Ágoston megfigyeléseit követi. Elsősorban Ágoston időfelfogása volt rá hatással, s a szakirodalom is az ágostoni kutatás időfenomenológiai jellegét emeli ki, nem lényegtelen azonban, hogy Heidegger e vizsgálódások közben Ágoston hazugságról vallott nézőpontjának is kitüntetett figyelmet szentelt. Heidegger Ágoston-interpretációja végső soron azt a mozzanatot tematizálja, hogyan *lehetséges szavak nélkül is hazudni és igazat mondani*, a beállítódás módunkkal. Ahogy a világhoz viszonyulunk, az is lehet hazug (értsd: képmutató, kétszínű) vagy igaz, önmagával azonos. Heidegger számára Ernst Troeltsch, Adolf Harnack és Wilhelm Dilthey Ágoston-értelmezésének rekonstrukciója után, az elsődleges téma a *Vallomások*, X. könyvének interpretációja. Ágoston memóriaelemzése az életről szóló filozófiai önértelmezésként bontakozik ki önmagunk és Isten vonatkozásában. A faktikus élet egésze gondként jelenik meg. Heidegger azt mutatja ki, hogy az igazságnak Arisztotelészhez hasonlóan Ágostonnál is ontológiai értelme van, nem ismeretelméleti. Filozófia és tudomány csupán másodlagos, levezetett beállítottság, elsődleges értelemben nem a megismerés, hanem mindig a létező igaz. A döntő az önmaga, a magátfontosnak-vétel („*Selbstwichtignahme*”), amely meghatározza legsajátabb létének hogyanját (*molesteia*).²⁴ A *molesteia* nem teher, hanem alkalom a komoly életre („*Gelegenheit des Ernstes*”). Az ennek megfelelő egzisztenciális viszony, hogy magamra veszem. A magam számára meg kell alkotnom a *molesteia* imaginatív előképét, nem hamis módon legyőznöm. Az önvizsgálá-

²² Lásd Heidegger, Martin: GA 17, 36. o.; Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer 1993. (a továbbiakban: SZ), 35 §.

²³ Heidegger, Martin: GA 17., 36. o.

²⁴ Heidegger, Martin: GA 60., 237. skk. o.

ton keresztül válunk iránta és az igaz lét felé nyitottá. Az egzisztencia végbemenésével tud csak számunkra a lét mint olyan feltárulni. A hazugság-értelmezés középpontja e tekintetben az az ágostoni szöveghely, hogy: sok ember van, aki mást meg akar téveszteni, de senki sem akarja, hogy őt meg tévezzék. Az emberek szeretik az igazságot (*gaudium de veritate*) amely feltárul előttük, de gyűlölik az igazságot, amely előtt ők maguk tárulnak fel. Tehát az emberi lélek rejtőzködni akar, de nem akarja, hogy bármi is elrejtőzzék előle.²⁵

A *Lét és idő*ben az önmegtévesztés, a léthazugság mozzanata „az ember” („*das Man*”) létmódjában van jelen, ahol „az önismeret [Sichkennen] elvész a visszafogottság, az elrejtőzés és a torzulás módjaiban”.²⁶ E tekintetben meghatározó, hogy „a fel-nem-tűnésben és kontúrталanságban fejt ki az ember [das Man] a maga tulajdonképpeni diktatúráját”.²⁷ Heidegger számára: az ágostoni alapokon felvázolt önmagunkért viselt gondban, az öngondozás mozzanatában képződik az önmagunk elvételének lehetősége, ám egyúttal önmagunk elnyerésének alkalmá is.²⁸ Az elrejtőzés léthazugságként jelenik meg, és olyan fordulatokkal írható le mint pl. kétértelműség, hanyatlás, torzítás, önelvétel. A fiatal Heidegger lényegi megállapítása, hogy az ittlét minden önértelmezésében benne rejlik az elfedés. Külön erőfeszítés, egy kifejezett ellenmozgás, az igazság kutatására való igény szükséges ahhoz, hogy az ember ne hazudjon. A „*Faschsein*” és „*Täuschung*” vonatkozásában a heideggeri nézőpontot úgy összegezhethetnénk, hogy az ittlét elfedéstendenciája az, amely a hermeneutika feladatát kifejezetten élénk állítja. Ennek az elfedő-elrejtő tendenciának a feltárása és leépítése alkotja a heideggeri destrukció értelmét. Az emberi élet természetes alapmozgása az elfedés-elrejtés, ezért az igazság – írja Heidegger – „csak a hanyatló gondbavétellel szembeni ellenmozgás [*Gegenbewegung*] *kerülő útján* válik láthatóvá és elérhetővé”.²⁹

²⁵ Fehér M. István: „Szóbeliség, írásbeliség, hagyomány”, i. m., 34. o. Heidegger, Martin: GA 60, 199. o., Lásd még Ágoston: *Vallomásai*, Ford. Vass József. II. kiadás, Budapest, Szent István Társulat 1999. X. könyv, 23. fejezet, 275. sk. o.

²⁶ Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris 2004. (a továbbiakban: LI), 26. § 151. o.

²⁷ Heidegger, Martin: LI 154. o.

²⁸ Heidegger, Martin: GA 60, 245. o.

²⁹ Heidegger, Martin: „Fenomenológiai Aristotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)” I. m. 17. o.; vö. GA 61, 132.o., 153. o., GA 63, 109. o.

Az 1930-as évektől kezdődően Heideggernek az igazság- és hazugság-tapasztalatra vonatkozó gondolkodása annyiban változik meg, hogy más irányból gondolja el ugyanazt, amit korábban. Nem az emberi ittlét által kiváltható folyamatokra irányul a figyelme, hanem a Lét eseményére. Heidegger törekvései kivezetnek a transzcendentális alapvetés gondolatából a lét eseménye, az „*Ereignis*” elgondolása felé, ezért számára a metafizika ekkor már nem saját törekvéseihez kapcsolódik, hanem erősebb kritikai élel kezelt terminussá, úgynevezett ellenfogalommá válik a gondolkodás feladatával szemben. Ennek keretében egy sajátos gondolkodói tartás kerül a késői szövegek középpontjába. Mindez nem változtatja meg a hazugságra vonatkozó reflexióit, de differenciáltabbá teszi a fiatal Heidegger műveiben kibontakozott képet.

A gondolkodás lényegét a késői szövegek a lét túlerejével szemben az igazság „megtörténni-engedése” (*Geschehenlassen*), a létező „lenni-hagyása” (*Seinlassen*) és az „elő-jönni-engedés” (*Her-vor-ankommen-lassen*) felől gondolják el. Ez az engedés (*Lassen*) azonban nem passzivitás, hanem a nem-hagyással szembeni tett (*tészis*), olyan mozgás, amely képes arra, hogy nem szegül ellen az igazság történésének. Ennek lényege a Lét eseményére való ráhagyatkozás (*Gelassenheit*) és ráeszmélés (*Besinnung*), amely nem rendelkezés (*Verfügung*), hanem egy ki nem kényszeríthető illeszkedés (*Fuge*) a léthez. Olyanfajta gondolkodásban jöhet létre, amely önmagán keresztül helyet ad a Létnek (*Ortschaft, Örtlichkeit des Seins*). Ez az „Er-örterung”, melyet egy kései szemináriumán Heidegger a lét topológiájának (*Topologie des Seyns*) nevezett.³⁰

Az igazság és hazugság fogalmának transzfigurációját Heidegger azáltal éri el, hogy a nem-igazságot (*Un-Wahrheit*), és ezen belül a rejtekezést (*Verbergung*)³¹ nem az igazság ellentétéként, vagy tagadásaként értelmezi. Walter Biemel és Alfons de Waelhens közös kommentárja felhívja a figyelmet arra a döntő mozzanatra,³² hogy az „un-” fosztóképző megszokottól eltérő használatáról van szó, mivel az „un-” hagyományos tagadó értelme helyett itt megerősítő, fokozó értelemben szerepel. Az „un-” a kezdetre, az eredetre

³⁰ Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1967. (a továbbiakban: GA 9), 288. sk. o.

³¹ A rejtekezés Pongrácz Tibor fordítása. Lásd magyarul Heidegger, Martin: „Az igazság lényegéről”, (Ford. Pongrácz Tibor) In. *Útjelzők*. Budapest, Osiris 2003. 173–194, itt: 186. skk. o.; vö. 440. o.)

³² Biemel, Walter – de Waelhens, Alfons: „Heideggers Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«”, In. *Symposion*. III. köt. Freiburg i. Br., 1952. 471–508. o.

(*Ursprung*) való vonatkozást jelzi. Ennek alapján az *Un-Wahrheit* az 1930-as évektől kezdve nem pusztán a *Wahrheit*, az igazság ellentéte, hanem – egy más értelemben véve – az eredete is. Ily módon az elrejtettség mint a feltárltságtól való visszatartás, nem az ember rejtőzködő életére, a léthazugságra utal, amelyben az ittlét nem a legsajátabb lehetőségeiből érti meg a létét, hanem a Lét eseményére vonatkoztatott, ahol a rejtekezés „az igazság létezését tekintve a legsajátabb és tulajdonképpeni nem-igazság [Un-Wahrheit] [...] a tulajdonképpeni nem-igazság korábbi, mint ennek vagy annak a létezőnek bármely megnyilvánulása. [...] Nem csekélyebb dologról van szó, mint az egészében vett elrejtettnek mint olyannak a rejtekezéséről, azaz a titokról.” Ennek folytatásaként néhány sorral később Heidegger leírja, hogy: „Az igazság tulajdonképpeni nem-létezése [Un-wesen] a titok. [...] az igazság mint nem-igazság [Un-wahrheit] eredendő nem-létezésének [Un-wesen] „nem”-je [„Un”] a lét (és nem csak a létező) igazságának még meg nem tapasztalt birodalmára utal.”³³

A rejtekezésnek ez az értelme Heidegger számára már nem az inautenticitás vonatkozásában merül fel, a hazugság helyett a titokra vonatkozik, de nem erre vagy arra a titokra, hanem arra, amely az igazság létezésének lényegi, de még meg nem tapasztalt mozzanataként tárul föl. Az igazsághoz mint titokhoz való gondolkodói viszony szempontjából éppen e titok elfelejtése rejt magában hazugság-mozzanatot: „A bejárhatóban való megtelepedés” úgy fogható fel, mint „az elrejtett rejtekezésének a működni-nem-hagyása [Nichtwaltenlassen]”.³⁴ A rejtekezés mint az igazság alaptörténetének elfeledése akkor megy végbe, ha „az egészében vett létező elrejtettsége csak olykor mellékesen jelentkező határként válik megengedetté”.³⁵ Az igazság mint titok működésének elfelejtése és a tőle való elfordulás jelenti a tévelygést (*Irren*). Az ember tévelygését Heidegger úgy határozza meg mint mértékvesztést, amelyen a feledés tévűttá válik. A tévedés ennek megfelelően nem egyedi hiba, hanem a tévút helye. A tévútról az igazságra mint titokra való kitekintés a kérdés, aminek lehetőségét a késői Heidegger a gondolkodásban látja és megkülönbözteti a szofisztikától. Nézzük meg ezek után Gadamer gondolkodásának hazugságra vonatkozó aspektusait.

³³ Heidegger, Martin: GA 9, 193. sk. o.

³⁴ Heidegger, Martin: GA 9, 195. o.

³⁵ Heidegger, Martin: GA 9, Uo.

II. GADAMER A HAZUGSÁG ASPEKTUSAIRÓL ÉS FELISMERHETŐSÉGÉRŐL

Hans-Georg Gadamer-nél a *Lüge* kifejezés szintén alig néhány szöveghe-lyen fordul elő, az életmű egészét tekintve tehát nem jellemző, mégis el-mondhatjuk, hogy a műveiben található reflexiókból és fragmentumokból jól körvonalazódnak annak kontúrjai, hogy Gadamer közelebről is szemügyre vette a kérdést, és a hazugság aspektusait három irányból is értelmezte: 1) általánosan, 2) a platóni dialektika és 3) a művészet felől.

Átfogó értelemben a *Szemantika és hermeneutika* című 1968-as tanulmá-nyában ír a *pszeudoszról*, ahol a hazugság mint elrejtettség nem egyszerűen a kimondatlan, nem az „*Ungesagte*”, hanem a nyelvileg elfedett, a „*Verdeckte*”.³⁶ Az emberi létezés végessége által vezetettve Heidegger maga is nagy figyel-met szentelt a „kimondatlan” problémájának, amikor a tapasztalatban rejlő határ, a negatívítás fogalmával foglalkozott, de a határok megvonása való-jában nem volt végcél számára, nem lemondás állt mögötte, hanem törekvése inkább arra irányult, hogy helyet teremtsen az „*Ungedacht*”, az el-nem-gondolt számára.³⁷ Pozitívan értelmezte a határ-megvonás folyamatát. Mint írja, „[a] gondolkodás el-nem-gondoltja [Ungedacht] nem a gondolkodást kísérő hiányosság.” „Minél eredendőbb egy gondolkodás, el-nem-gondoltja annál gazdagabbá válik. Az el-nem-gondolt a legmagasabb rendű adomány, amit nyújtani képes egy gondolkodás.”³⁸ Heideggert szavait úgy is fordíthat-nánk, hogy az „el-nem-gondolt” a minden emberi megértésben rejlő határt jelzi, azt amire nincs rálátásunk, ami kivonja magát a megközelíthetőség alól, de saját gondolkodásunk mindig éppen abból az ösztönzésből meríti tovább-haladásának erejét, amire nincs rálátásunk. Az jut itt kifejezésre, hogy a megértendő állandóan megvonja magát, ám épp azáltal, hogy mindig jelen van. Ezt az emberi megértésben rejlő határt Schelling „az egzisztencia el-gondolhatatlanjának” („*Unvordenkliche der Existenz*”) nevezte.³⁹ Heidegger és Gadamer gondolati iránya ezen a ponton azonban szétválík.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, (1– 10 köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985–1995; a továbbiakban: GW) „Semantik und Hermeneutik”, In. GW 2, 174–183., itt: 180. o.

³⁷ Ezt a gondolatot egy korábbi dolgozatomban bővebben is kifejtettem, amelyből ezúttal a továbbiakban néhány részletet feleleveníték. Vö. Lengyel Zsuzsanna Mariann: „Megértés a határokon. Sematizmus és világértelmezés Heidegger Kant-interpretációjában”, In. Jani Anna, Lengyel Zsuzsanna Mariann (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan 2012. 239–261. o.

³⁸ Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Hrsg. P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2002. (a továbbiakban: GA 8) 82. o.

³⁹ Kierkegaard, Søren: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól*, Ford. Gyenge Zoltán, Budapest, Osiris – Gond 2001. 14. o. Lásd még a késői

A fiatal Heidegger figyelme a *Lét és idő* felé vezető úton e végesség tudatában arra irányult, hogy az ittlét minden ön- és világértelmezésében benne rejlik az elfedés, ez szükségszerű mozzanat. Saját szubjektivitásunk, előítéleteink, elfogultságunk önmagunkkal, a másikkal és a világgal szemben soha nem szüntethetők meg teljesen. Ám épp az ittlét elfedéstendenciája, nem-értése, értetlensége mutat rá, hogy mégis értelmezni kell az „egzisztencia elgondolhatatlan”-ját. Ez az, ami a hermeneutika feladatát kifejezetten eléánk állítja. Ezt követően Heidegger az „el-nem-gondolt” problémáját *A metafizika alapproblémái* (1929/30) című nyomtatásban csak később 1983-ban kiadott előadássorozatban gondolja tovább, ahol a heideggeri gondolkodásban a visszafordulás („*Rückkehr*”, „*Rückwendung*”) mozgása figyelhető meg.⁴⁰ A visszafordulásban benne rejlik a határkijelölés mozzanata, az a felismerés, hogy Heidegger ezen a ponton a fenomenalitás határait látja, ezért a transzcendenciára irányuló törekvései egyedül a létnek a tapasztalat előli visszahúzódsát teszik láthatóvá. A francia fenomenológia néhány tagjával ellentétben Heidegger *nem törekedett* arra, hogy gondolatait egy „teológiai fordulat” irányában elmélyítse, más szóval nem az volt a célja, hogy túllépjen a közvetlenül megjelenő szféráján, s kidolgozza a meg-nem-jelenő fenomenológiáját. Ehelyett a módszertani ateizmus elkötelezettje marad, és az „el-nem-gondolt” centrális problematikájában egy másfajta produktív mozzanatot vél felfedezni. A határmegjelölés mozzanatának pozitív eredménye, hogy 1927 és 1930 között Heidegger figyelmet *kanti irányba* fordította, mivel – a létnek a tapasztalat előli visszahúzódsát látva – visszafordult az emberi ittlét metafizikai *konkretizációjának* értelmezése felé, melynek gyakorlati jelentősége volt. A heideggeri metontológia egy olyan gondolkodói tartás körvonalázására irányul, melyben lehetséges a gondolkodás megtartása a lét egészéhez való nyitottságban. Az „el-nem-gondolt”-ra irányuló kérdés nehézségét jelzi, hogy Heidegger az 1928-as Leibniz-előadás egy pontján „a túlérők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.⁴¹

Heideggerrel szemben Gadamer a „kimondatlan”-ban rejlő pozitívumot a tradíció rehabilitációja felől közelítette meg, abban a mozzanatban, hogy végső soron minden megértésben rejtett értelemalakzatok és hatástörténeti összefüggések működnek. Előítélet mentesség nem lehetséges. Grondin maga is rámutatott arra, hogy a „kimondatlan” kérdése Gadamer esetében nem

Schellingnek a kinyilatkoztatás filozófiájáról szóló írását: Schelling, F. W. J.: *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977.

⁴⁰ Lásd Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1983. (a továbbiakban: GA 29/30.).

⁴¹ Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.*, Hrsg. Klaus Held. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1978. (a továbbiakban: GA 26), 13. o., vö. 211. jegyzet.

teológiai vonatkozású, hanem egy olyan hermeneutikai mozzanatról van szó, amely a nyelv diszkurzivitásából eredő határ tapasztalatán alapul.⁴² A nyelv univerzalitására vonatkozó gadameri meglátás sem mond ellent ennek, mivel nem azt jelenti, hogy minden kimondható és megérthető volna, hanem hogy minden emberi megértés a nyelvben történik, tehát éppen a határok tapasztalatáról szól. Azért keressük a nyelvben a szót és a megértést, mert híján vagyunk ennek. Az eddigiek alapján jól látható, hogy a nyelvileg kimondatlannak (*Ungesagte*) a hazugság helyett, inkább a végesség fenoménjéhez van köze. Gadamer számára kulcsmozzanat, hogy a tapasztalatban benne rejlik egy alapvető negativitás, amit a következőképpen írhatunk le: a valódi tapasztalat lényegéhez tartozik, hogy megváltoztatja korábbi gondolati sémáinkat, törést okoz abban, ahogy a dolgokról eddig gondolkodtunk,⁴³ de ez a negativitás nem a hazugsághoz, hanem a kimondatlanhoz kapcsolódik. Gadamer Hegeltől elhatárolódva a tapasztalást nyitott folyamatként értelmezi, és elutasítja az abszolút tudás igényét.⁴⁴ A tapasztalat ennek megfelelően elvárásokat hűz kereszttbe és korábbi állításokat cáfol meg, de nem azért mintha a korábbi tapasztalat hazugság volna, hanem azért mert minden tapasztalat kivonja magát a végérvényes nyelvi megfogalmazás alól.

Gadamer elképzelése szerint ezzel szemben a nyelvileg elfedettben (*Verdeckte*) a hazugság három szintje mutatható ki:⁴⁵ 1) A nyelvi műalkotásban

⁴² Grondin Jean: *L'université de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France 1993.

⁴³ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat 1984. 249. sk. o.(2003, 394. sk. o.): „a tapasztalat elsősorban mindig a semmisség tapasztalata: valami nem úgy van, ahogy feltételeztük. Szembesítve a tapasztalattal, melyet más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya. [...] A tapasztalat itt valami olyasmi, ami a történeti ember lényegéhez tartozik. [...] a tapasztalat ebben az értelemben szükségképpen előfeltételezi a várakozásainkban való sokféle csatlakozást, s csak ezáltal jutunk tapasztalatokhoz. Az, hogy a tapasztalat mindenekelőtt a fájdalmas és kellemetlen tapasztalat, nem jelent valamiféle különös pesszimizmust, hanem a tapasztalat lényegéből közvetlenül belátható. [...] Minden tapasztalat, amely megérdemli ezt a nevet, valaminő elvárást keresztesz. Így az ember történeti léte lényegi mozzanatként tartalmaz egy elvi negativitást, mely a tapasztalat és belátás lényegi összefüggésében mutatkozik meg.”

⁴⁴ Uo. 249. o. (IM², 2003. 395. o.): „A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást. Ezért az, akit tapasztalttnak nevezünk, nem csupán tapasztalatok révén ilyenné vált, hanem nyitott is az új tapasztalatok iránt. Tapasztalatának tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer és mindent jobban tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerül a dogmákat, s mivel már sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra, hogy újabb tapasztalatokat szerezzen, és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.” (kiemelés az eredetiben)

⁴⁵ Gadamer, Hans-Georg: „Semantik und Hermeneutik”, In. GW 2, 174–183., itt: 180. o.

az elfedés módjainak sajátos szemantikai struktúrája van. Gadamer arra utal, hogy a modern linguistika keretén belül a nyelvész képes felfedezni a szövegben a hazugságjeleket. Nem véletlen, hogy a hazugság aspektusait elsősorban a grammatikusok vizsgálták. A hazugság nem egyszerűen hamis állítás valamiről, hanem egy olyan elfedő nyelv, amely *tud arról*, amit elfed. De a hazugság ártalmatlanságát innen nézve pontosan az adja, hogy jelei vannak. 2) A második eset a tévedés értelmében vett elfedés, amely egészen más jellegű, mivel itt a helyes és téves állításnak nincs eltérő szemantikai struktúrája. A tévedés nem szemantikai fenomén, ezzel szemben a hazugság kitüntetett nyelvi fenomén. 3) Gadamer jelzi, hogy az ezeken túlmutató harmadik szint a legveszélyesebb. Ahol a hazugság egy meghatározott jellegű világviszonnyá válik, ott megjelenik az álnokság (*Verlogenheit*). Az álnokságban az igazság és az igaz elveszíti az értelmét. Itt nincs beismerés, a leleplezéssel szemben önmagát bizonygatja, a beszéd leple alatt a hazugságot tovább szélesíti, eredményeként a megtévesztés mind tovább gyűrűzik.

GADAMER A HAZUGSÁGRÓL HABILITÁCIÓS ÍRÁSA FÉNYÉBEN (1931) – LÁTSZATTUDÁS VERSUS TÁRGYILAGOSSÁG

A hazugság *nyelvi* megközelítésében Gadamer a heideggeri kezdeményeket Platón irányában gondolja tovább. E problematikát Gadamer először a *Platón dialektikus etikájáról* szóló 1931-es habilitációs írásában érinti, melynek értelmezői nézőpontját valószínűleg az 1924/25-ös téli szemeszterben tartott heideggeri Szofista-előadások sugallták.⁴⁶ Gadamer 1929-ben Heideggernél habilitált filozófiából *Interpretation des platonischen Philebos* című írásával, melynek átdolgozott változata jelenik meg 1931-ben *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* címmel.⁴⁷ A szöveg második és egyben fő része Platón *Philebos* című dialógusának fenomenológiai interpretációját nyújtja, e kommentárt előkészítő első rész viszont a görög tudományos születését követi nyomon abból a szempontból, hogy milyen közös motívumok rejlenek a szókratészi dialógustól, a platóni dialektikán át az arisztotelészi episztéméig ívelő történeti formációkban. Gadamer ennek keretében elemzi a *logosz* lehetséges megvalósulási módjait, és vizsgálja meg azt a kérdést, hogy mi a jelentősége a platóni dialektikának és a szókratészi

⁴⁶ Vö. Heidegger, Martin: GA 19, 230. sk.o., 404. sk.o., 531. sk. o.

⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5. 3–163. o. Magyarul Gadamer habilitációs írásának értelmezését lásd bővebben: Nyíró Miklós: „Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus.” In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest, L'Harmattan 2013. 71–97. o.

dialógusnak a tudományos beszéd vonatkozásában. Jelen kontextusban annak van jelentősége, hogy a habilitációs írás alaposabban kidolgozza a *logosz*hoz kapcsolódó *hazugságot mint látszattudást* a beszéd hanyatlásformáinak keretében. Lényeges továbbá Gadamernek az a megjegyzése, hogy Platón dialógusait „akkor értjük meg saját intenciójukban, ha a filozófus egzisztencia-ideáljába, a tiszta teóriában folytatott életbe való bevezetéseként értjük őket [wenn man sie als Hinführungen zu dem Leben in der reinen Theorie versteht].”⁴⁸ A hazugság itt kifejezetten a tudomány praxisát művelő ember szempontjából jelenik meg.

Az elemzésből láthatóvá válik, hogy már Platón számára a filozófia centrális kérdése a hazugság, amennyiben a hozzá való viszonyt a filozófiai tudás két oldalaként mutatja be. A filozófia magában foglalja a dialektikát és szofisztikát is, vagyis olyan tudást ad, amely megtanít megismerni a hazugságot, ugyanakkor megtanít arra is, hogyan fogalmazza meg úgy bárki a hazugságot, hogy az igazságnak tűnjön. A görög tudományeszmény keretében Gadamer kimutatja, hogy lényegi összefüggés áll fenn a tudomány tárgyfeltáró beszéde és a tárgyilagos beszélgetés (a dialektika) között. Ebben a kontextusban a tárgyfeltáró beszélgetés tárgyilagossága (*Sachlichkeit*) jelenik meg a hazugság mint látszattudás ellentétékeként. A tárgyilagosság azt jelenti, hogy a beszélgetés résztvevőjét „a dolog iránti tiszta odaadás” jellemzi, a „dolognak szenteli magát” (*„reine Hingegebenheit an die Sache”*).⁴⁹ Nem hangulatok határozzák meg a beszélgetést, tényleges emberi alapját inkább „a kérdésre való közös készség” (*„gemeinsame Bereitschaft des Fragens”*) alkotja. Nem vélemény áll véleménnyel szemben, hanem az ellenvetés és egyetértés az által jön létre, hogy valami ellene vagy éppen mellette szól a dolognak. A tárgyfeltárás a *theoria* eszméjében nem egyszerűen a tárgyi tartalomra irányul, hanem azt a törekvést foglalja magában, hogy a világot léte okaiból ismerjük meg a maga szükségyszerűségében. A tárgyilagos beszélgetés a *phthonosz* kizárásával jön létre. *Phthonosz*, aki a görög mitológiában az irigység istennője, Gadamer leírásában az versengés szellemét (az *erisztikát*) jelenti, az az iránti „gondot, hogy előbbre legyünk másoknál, vagy ne maradjunk le mások mögött”.⁵⁰ A tárgyfeltárás hanyatlásformái ennek értelmében akkor jönnek létre, amikor a tárgy helyett épp ez az önmagunkra fordított figyelem érvényesül a beszélgetés során. Ahol a versengés lép előtérbe, ott a résztvevők számára az válik fontossá, hogy a dologról való beszéd pozitív fényt vessen rájuk, ez az önfigyelem azonban visszatartja a beszédet attól, hogy szabadon kövessék a tárgyi összefüggéseket, és végső soron számot adjanak a dologról.

⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 5. o.

⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 30. o.

⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg: „Platos dialektische Ethik”, In. GW 5, 34. o.

Az *erisztika*, mely megcsonkítja a tárgyilagos beszéd igényét, a beszédnek csupán enyhébb hanyatlásformája. Ennél súlyosabb esetre mutatott rá Platónnak a szofisztikára vonatkozó kérdése, amely a *szavakkal való visszaélést* létező problémaként mutatta fel. A szofisztika olyan technika, mely nem egyszerűen elfojtja a tárgyilagos megértés igényét a résztvevőkben, ellenkezőleg: a tárgyilagosság igényének (a dolgról való számadás képességének) *látszatával* él. A szofista beszédmód a tudás látszatát használja fel arra, hogy másokat megelőzzön. Platón dialógusaiban a szofisztika két formája különül el. Az egyik fajtája a csábítás, mely minden áron mások helyeslésére törekszik, s annak művészete, hogy képes bármely *logoszt* erőssé vagy gyengévé tenni. A szofisztika második fajtája mások megcáfolását jelenti, magának a cáfolatnak a kedvéért. Míg a dialogikus-vita igazságkeresésként jelenik meg, addig a szofisztikus-vitában a beszéd, a szó valóságfeltáró funkciója átalakul olyan eszközzé, amely a hatalom megszerzését biztosítja. A szofisztika ebben az értelemben válik a minden beszédhelyzetben való felülkerekedés technikájának szimbólumává, melynek célja nem annyira a belátás, mint inkább a másik zavarba hozása, a vele való gondolkodó együttthaladás és válaszdadás elhárítása.

E platóni gondolatot folytatja később Gadamernek az a belátása, hogy a filozófia lényegéhez tartozik a hermeneutikai jóindulat. Gadamer szerint akár ennek ellentétéként is felfogható volna a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikája”,⁵¹ de valójában nem a gyanakvás a rossz, (létezik jogos gyanú is), hanem az a harcmódor, amelyben a gyanakvás, az értetlenkedés pusztá technikává válik (és átalakul szofisztikává, szándékos megtévesztéssé, hazugsággá). Mind Gadamer, mind Heidegger megvizsgálja azt a kérdést, hogyan lehet a nyelvvel hamisat mondani, azonban a hazugság, a látszatkeltés az igazság elvétele révén kerül előtérbe, az emberi létezés végeessége felől. Az ember félrevezethető, megtéveszthető, tévútra vihető. Az igazság elvéthető mind az öt tudásterületen a technika, a tudomány, a praxis, az ész és a bölcsesség világában is.

A SCHEIN POZITÍV JELENTÉSEI GADAMERNÉL - LÁTSZAT ÉS HAZUGSÁG

Végül Heidegger és Gadamer a művészet területére is beemelik a hazugság fogalmát, amikor a művészetet igazságtörténésként fogják fel. Itt fontos szerepe van Heideggernél a nem valódi (*Unecht*) és Gadamernél a látszat (*Schein*) kérdése tisztázásának. A hagyományos esztétikai művészetfelfogás a művészetet pusztán esztétikai élményként (*Erlebnis*) igyekezett megragadni, amelynek célja a műélvezet, ezért úgy gondolták, hogy a művészetnek lényegét tekintve nincs köze a valóság mélyebb megismeréséhez, végső soron

⁵¹ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation”, In. GW 2, 350. o.

minden igazság és hazugságértéket nélkülöz. Gadamer ezzel szemben fő művének záró részében elsősorban Platónra támaszkodva, de helyenként Hegelhez is kapcsolódva a művészetet nem az esztétikum kategóriáján, hanem a szép metafizikáján belül tárgyalja.⁵² E nézőpont felől a szépség nem csupán szubjektív tetszés, ízlés dolga, hanem a létező dolgok „objektív” meghatározottsága. Gadamer a Szépet nem korlátozza az esztétikai területére, hanem megpróbálja helyreállítani annak régebbi, transzcendentális értelmét. A műalkotás horizontja ezáltal megváltozik, s Gadamer számára Hegel nyomán ebből a perspektívából a műalkotás szépsége úgy jelenik meg mint az „eszme érzéki látszása” („das sinnliche *Scheinen* der Idee”).⁵³ A „*Scheinen*” mint látszás eredetileg kettős jelentésű: 1. egyfelől benne rejlik a látszat, ami a valóságnak nem megfelelő benyomást kelt; 2. másfelől jelentheti a valóság érzéki megjelenését, amely szerint látszani annyi, mint feltűnni, előragyogni, felfényleni. A gadameri értelmezés lényege, hogy az *Igazság és módszer* záró részében e második jelentésirány felé mozog, ily módon a „*Scheinen*”, a látszat nem a hazugsággal (*Lüge*), hanem a széppel, a „*schön*”-nel, s a szépen keresztül az igazsággal kapcsolódik össze. A szép és igaz összefonódásának alapja, hogy a szép nem más mint az igaz elrejtetlensége. Az igazság megjelenése, *látszása* a műben – ez a szépség. Ez az elképzelés alapvetően azokhoz a kezdeményekhez kapcsolódik, amelyeket Heidegger két helyen, a Nietzsche-előadásában⁵⁴ továbbá *A műalkotás eredete* című tanulmányában fejtett ki, amelyhez mestere felkérésére épp Gadamer írt bevezető tanulmányt Heidegger művészetfelfogásáról.⁵⁵

Amennyiben a hazugságot elsősorban mégis nyelvi eseményként értelmezzük, nem lényegtelen, hogy mennyiben vonható párhuzam a szép metafizikája és a nyelvi megértés keretei között felmerülő látszat-fogalom között. Miként

⁵² A következő vizsgálódásaim során nagy mértékben támaszkodom Fehér M. Istvánnak „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika” című tanulmányára (In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o.). Gadamer művészetfelfogásáról lásd bővebben: „Wahrheit und Method”, In: GW 1, 149. o. Magyarul: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*, Ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat 1984. (a továbbiakban: IM), 112. o. Lásd még GW 1, 481. skk. o. (magyarul: IM 330. skk. o.). Vö. GW 1, 164. o. (magyarul: IM 123. o.).

⁵³ Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások*, Ford. Zoltai Dénes, Budapest, Akadémiai Kiadó 1980. I. köt., 114. o.

⁵⁴ Heidegger, Martin: *Nietzsche*. I. köt. Pfullingen, Neske 1961. 245. o., 228. o.

⁵⁵ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*, Ford. Bacsó Béla, Budapest, Európa 1988. 89. o. E téma részletes kifejtése megtalálható Fehér M. Istvánnak „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika” című tanulmányában (In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o., különösen: 285. skk. o.

Fehér M. István Gadamer-elemzéséből kitűnik,⁵⁶ a szép ontológiai struktúrája az intelligibilis terültre is érvényes lesz. A „*Scheinen*” mint látszás nemcsak a szépséggel, az értelemmel is összekapcsolódik. A szép érzéki látszásához, megjelenéséhez, előragyogásához hasonló módon történik az értelmi összefüggések megjelenése, megvilágosodása is. Az értelem számára is feltűnnek, megvilágítódnak, *látszanak* dolgok.⁵⁷ Gadamer a szépség struktúráját képontológiai fejtegetéseiben bontja ki, ahol a szép képként fogható fel. E fejtegetések szerint a szép nem *képmás*, ami valami másra utalna, hanem *kép*, amelyben maga az eszme, a mintakép van jelen, ő maga jelenik meg érzékileg. A nyelv esetében is valami hasonló történik: a szó nem csupán jel, ami valami másra utal, hanem a szóban maga a dolog van jelen, nélküle a dolgok értelme, jelentése elzárt maradna. Miként Gadamer a szépséget nem a tetszés, hanem a látszás és igazság mozzanata felől fogja fel, úgy a nyelvi megértést is igazságtörténésként értelmezi. Az, hogy a dolgok értelme *lát-szik-e*, előragyog-e, megvilágosodik-e számunkra, Gadamernél nem teljesen rajtunk múlik, hanem eseményjellegű. A „*Scheinen*” mint látszat fogalma így nemcsak a szép metafizikájához, hanem a retorikához is hozzátartozik. Míg „az emberi erény mintaképeit a jelenségek zavaros közegében csak homályosan lehet felismerni, (...) úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánzatainak és látszatformáinak az áldozatává válunk”, addig „[a] szép esetében más a helyzet. Ennek saját fénye van, úgyhogy itt nem vezetnek félre bennünket eltorzított képek.”, írja Gadamer.⁵⁸ Ez arra utal, hogy a szép metafizikája területén nem áll fenn a csalódás lehetősége, nem lehetséges, hogy valami szépnek látszik, de nem az, ezzel szemben a retorika területén be lehet csapni bennünket. A retorikának a valószínűvel, az *igaznak látszóval* van dolga. Ez az a terület, ahol (mint az előzőekben láthattuk) Gadamer a dialektika és szofisztika különbségét felvázolta. Ebben a kontextusban a „*Scheinen*”-nek, a látszatnak háttérbe szorul a szép metafizikáján belüli értelme, ahol a valóság érzéki megjelenésének módját jelenti, ehelyett a negatív értelme került előtérbe a beszéd hanyatlásformáihoz (*Verfallsformen des Sprechens*) kapcsolódóan.

⁵⁶Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika”, In: Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*, Budapest, Osiris 2004. 264–332. o., 289. skk. o.

⁵⁷ Gadamer, Hans-Georg: IM 334. o.

⁵⁸ Gadamer, Hans-Georg: IM 333. o.

KIEGÉSZÍTÉS A HERMENEUTIKAI JÓINDULATHOZ⁵⁹ – LEHET-E HAZUGSÁG?
A GADAMER-DERRIDA VITA KÖRÜLI ÉRTELMEZÉSEKHEZ

A nyelv közegében Gadamer számára a hermeneutikai szituáció egyik meghatározó jellegzetessége a végesség elismerése, s az ebből eredő nyitottság: annak elismerése, hogy mindig ki vagyunk téve a tévedés veszélyének, ezért tanulhatunk valamit a másiktól. Gadamer ennek megfelelően jóindulaton azt értette, hogy nem ragaszkodunk minden áron a magunk igazához, s nem a másik gyengéit keressük, hanem „megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit.”⁶⁰ A hermeneutikai jóindulat lényegi sajátossága az, hogy *nincs benne* elleplezés, hanem csak nyitott, áttetszősége törekvő dialogikus szituációban valósul meg, amelyben a felek annak veszik egymás megnyilatkozásait és cselekedeteit, amik, s nem feltételeznek mögöttes rejtett motívumokat, egyéb szándékokat. A teljes áttetszőség természetesen nem hegeli értelemben a tudásra, hanem hermeneutikailag a nyitottságra értendő. A jóindulathoz ebben a megközelítésben megnyílás és feltárulkozás tartozik, nem pedig elleplezés vagy torzítás. Gadamer nézőpontja megfelel annak, amit Aquinói Tamás fektetett le a *Summa Theologiae* vonatkozó paragrafusában, ahol a hazugság lényege a rosszindulat (*intentio mala*), ezért a hazugságnak alapvetően nem az igazmondás, hanem a jóindulat az ellentéte.⁶¹

A párizsi Goethe Intézetben 1981 áprilisában lezajlott találkozó alkalmával a Gadamer-Derrida közötti vita egyik lényegi pontja az volt, hogy a hermeneutikai jóindulatot Derrida dekonstruktív gyanú alá helyezte. Míg Gadamer a jóindulatot a megértés egyik lényegi feltételének tekintette, addig Derrida a jóindulat/jóakarát fogalma mélyén egyértelműen a hatalomra törő akaratot (*Guter Wille zur Macht*) vélte felvillanni.⁶² Nyilván nem arról van szó, hogy a

⁵⁹ A jóindulat ebben a kontextusban szinonimája a jóakaratnak és a jószándéknak.

⁶⁰ Gadamer Hans-Georg: IM 208. Lásd még Gadamer, Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, In. Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 59–61. o., különösen: 59. o.

⁶¹ Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae* II-II. q 110 l Concl: „A hazugság lényegi eleme azonban a formális valótlanlás, vagyis az, hogy a személy szándékosan állít valótlanlanságot”.

⁶² Derrida, Jacques: „Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”, In. Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 56–58. o., különösen: 58. o. A következőkben Fehér M. István korábban kifejtett gondolataira támaszkodom, lásd: Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest, L'Harmattan 2013. 21–63. o.; Fehér M.

jóindulat lényegét hatalomra törő akaratként értelmezte, hanem arról, hogy a jóindulattal szemben benne gyanakvás ébredt, olyannyira, hogy kételkedett annak őszinteségében, s valami mást látott mögötte. Egy kis túlzással azt mondhatnánk, hogy a jóindulat hazugságként lepleződött le előtte. Ezen a ponton nyilván meg kell engednünk a hermeneutikai jóindulathoz intézett kihívást. Derrida nagyon is lehetséges kritikát, ellenvetést fogalmaz meg, ami egy testesebb problémahalmazt rejt magában. Itt több kérdés is fölvetődik: (1) Természetes, hogy a rosszindulat gyanakvást ébreszt, de vajon létezik-e a jóindulattal szemben jogosult gyanú? Derrida kételye arra világít rá, hogy bizonyos esetekben (2) kételkedhetünk a jóindulat őszinteségében. A jó- és rosszindulat különbsége nem mindig nyilvánvaló, mivel az ember hazudhat is önmagának vagy másoknak. A hazugság ebben az esetben azt jelenti, hogy a jóindulat lehet nem őszinte, valójában tettetés, álca, ami valami mást leplez: pl. a hatalomra törő akaratot. Valami a valóságban nem az, mint aminek látszik. Vajon nem túlzás azonban a derridai dekonstrukció részéről, hogy a gadameri álláspont – amely mindig megértésre törekszik – itt nem egyszerű naivitásként vagy tévedésként jelenik meg, hanem a jóindulat leplebe bújtatott hatalomra törő akaratként, amely a jóindulat alakját igyekszik magára öltetni? Vajon kárhoztatható-e az, ha – nem őszintén, inkább – csak „technikaként” üzzük a jóindulatot? Nem lényegtelen az sem, vajon el tudjuk-e dönteni, hogy a nem-őszinte jelentése mire utal? Matematikailag a pusztán technikaként üzött jóindulatnak háromféle jelentése is lehetséges: (1) Jelentheti egyszerűen a jóra való törekvést (a *conatus*) saját végességünk tudatában, azt, hogy néha kötelességből, s nem belső meggyőződésből szólunk és cselekszünk jóindulattal, mégis törekszünk a tőlünk telhető legjobbra (mert tudjuk, hogy így jó). Más szóval a jóindulat „technikája” értelmezhető a jóindulat begyakorlásának mozzanataként ahhoz hasonlóan, ahogyan pl. Kierkegaard beszél *A keresztény hit iskolájában* a hit begyakorlásáról (*Einübung*);⁶³ (2) A „technika” utalhat továbbá érdekből művelt jóindulatra, egyfajta üzleti fogásra, melynek célja, hogy az ember jót akar magának, viszonzást vár, azt szeretné, ha felé is jóindulattal viszonyulnának. Végül, a Derrida által jelzett kritikából legerősebb hangsúllyal az olvasható ki, hogy létezhet (3) tettetett, színlelt jóindulat is, mellyel az ember valami mást pl. a hatalomra törő akaratát rejtje el.

István: Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida), In: Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*, Budapest, L'Harmattan 2012. 25–74. o.

⁶³ Kierkegaard, Søren: *Einübung im Christentum. Gesammelte Werke und Tachendbücher*. 26. rész. 18. kötet, Ford. Emanuel Hirsch, Simmerath, Grevenberg-Verl. Ruff 2003.

Ebből a szempontból nem lényegtelen, hogy Gadamer az *Igazság és módszer* végén maga is utal arra, hogy a jó, az erény esetében be lehet csapni bennünket. „[A]z emberi erény mintaképeit [...] csak homályosan lehet felismerni, [...] úgyhogy gyakran az erény tisztátalan utánzatainak és látszatformáinak az áldozatává válunk.”⁶⁴ Az ebből következő kérdés az, hogy minden esetben fennáll-e a jó kétértelműsége? A jó, a jóindulat érzékileg sohasem volna hozzáférhető? A jó szó és jó tett bármikor lehet megtévesztő? A Scheinen eddig bemutatott gadameri elemzései kiegészíthetők itt egy további mozzanattal. Természetesen voltak / vannak a 20-21. századi történelemnek olyan szélsőséges szituációi, amelyekben az ember már nem tud(hat)ja, hogy kinek (vagy minek) hihet. A gadameri hermeneutikában benne rejlik, hogy az értelmező történeti szituációjába való beágyazottsága befolyásolja, döntően meghatározza a megértésfolyamatot. A teljes bizalmatlanság helyzete pl. olyan szituáció, amelyben a megtévesztést világunkban olyan erejűnek látjuk, hogy megértésünk már nem képes a jó és rossz között különbséget tenni. Akit egyszer igazán becsaptak, az nem fogja a másik szavait jóindulattal értelmezni, hanem gyanakvó lesz, arra fog ügyelni, vajon nem akarják-e újra becsapni. Azt kutatja, hogy mi rejtőzhet a másik szavai és tettei mögött? Vajon a jóindulat tényleg jóindulat? A kimutatott hála valóban hála? Az ilyen negatív esetekből azonban látható, hogy valójában *nem a jóindulat* vált ki gyanakvást, hanem a rossz(indulat) valamely korábbi tapasztalta és a megisméltőlódástól való félelem. Gadameri nézőpontból azt mondhatjuk: „Jóindulat *keltette* gyanú” – nem létezik, mert a jó *önmagában* nem ad okot a gyanakvásra.⁶⁵ „Jóindulattal *szembeni* gyanú” – viszont nagyon is létezhet. Ennek azonban nem a jóindulat az oka, hanem valamely más (pl. traumatikus) tapasztalat. A gyanú azért válhat kontextustalanná és univerzálissá, amely mindenre (még a jóindulatra is) kiterjed, mert a rosszindulat megtévesztő voltát nem ismerjük fel. A rossz(indulat) látszata ezáltal rávetülhet a valódi jó(indulat)ra.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer: IM, 333. o.

⁶⁵ Vö. Érdemes megemlíteni Bauer Lilla gondolatébresztő tanulmányát, nézőpontja azért figyelemreméltó, mert egy létező problémára hívja fel a figyelmet, témája a látszólagos jóindulat felismerhetőségének problematikussága. Az írás arra kérdez rá, hogy mit jelent a látszat/ a hazugság a jó- és rosszindulat vonatkozásában. Mint írja: „A rosszindulat, úgy tűnik, mindig őszinte... Más szóval, míg a rosszindulat őszintesége többnyire vitán felül áll, addig a jóindulat őszintesége eleve kétséges.” (Bauer Lilla: „Hermeneutikai jóindulat – dekonstruktív gyanú. A jóindulat keltette gyanú”. In. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*, Budapest, L’Harmattan 2013. 65. o.) Ezzel szemben a jelen tanulmány nézőpontja azért más, mert kérdésfeltevésem arra irányul, hogy a valódi jóindulattal kapcsolatban is létezik a téves megítélés problémája. A gyanú árnyéka nem csupán a látszólagos jóindulatra, hanem a valódi jóindulatra is rávetülhet.

Gadamer alapvetően elismeri a Ricoeur-féle gyanú hermeneutikáját, mivel úgy gondolja, hogy a gyanút nem kell teljesen kizárni a világunkból, létezik jogosult gyanú, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy nem a gyanú a megértésünk normál formája.⁶⁶

A mindennapokban tehát más a helyzet, nagyon is tudunk különbséget tenni, s általában nem kell gyanakodnunk, szeretteink és barátaink a szavaikkal és tetteikkel biztosítanak a jóindulatuk felől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy jóindulatukat meggyőzően bizonyítják szavaik és tetteik, illetve e kettő összhangja. A szó csak akkor kétértelmű, ha tetteink mást mutatnak, és fordítva. Gadamer Derridához intézet válasza „*Und dennoch: Macht des guten Willens*” címmel arra mutat rá,⁶⁷ hogy a „Hatalomra törő jóakarat” derridai tézise valamint az „És mégis: a jóakarat hatalma” gadameri nézőpontja két különböző pozíció. Az előbbi arra utal, hogy a megértés a másság felszámolásának veszélyével fenyeget. Az utóbbi viszont arra mutat rá, hogy annak, aki egy vitában vagy bármely helyzetben jóindulattal van irántunk, (s ezt nem csak látszatként, hanem valóságos jóindulatként fogjuk fel) a jóindulatának „ahhoz, hogy ne bizonyuljon erőtlennek, kell, hogy legyen valamiféle hatalma. De nemcsak *kell*: ténylegesen van is.”⁶⁸ A gadameri jóindulatban rejlő hatalom innen nézve nem a megtévesztés, a hazugság jele, hanem annak bizonyítéka, hogy a megértés még a jelenkori válságokkal teli világunkban sem tehetetlen. A megértésnek van értelme.

⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation”, GW 2, 350. o.

⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, In. Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, München, Wilhelm Fink Verlag 1984. 59–61. o.

⁶⁸ Fehér M. István: „Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida-vitához”, i.m., 48. o.

PLATÓN ÉS A PHARMAKON, AVAGY TÚL IGAZSÁGON ÉS HAZUGSÁGON? – DERRIDA PLATÓN PATIKÁJÁBAN¹

LURCZA ZSUZSANNA

„Miért koptatjuk ki az emlékezetből egy új értelem, fogalom vagy tárgy hatásait? [...] »Amit mindig ezen a néven fogtunk fel és jelöltünk«, az vajon alapvetően homogén, egyértelmű, konfliktusmentes?»²

„Jacques Derrida: Briefly, Pascale, what's the idea behind your idea?

Pascale Ogier: The idea behind my idea is that I have no idea”.³

AZ IGAZSÁG DEKONSTRUKCIÓJA

E tanulmányban két, a J. Derrida neve által fémjelzett dekonstrukció lényeges mozzanatából indulunk ki. Az első, hogy a görögség szellemi világa, kiváltképp a platonizmus „az egész nyugati metafizikát a maga fogalmiságába bevezeti”,⁴ így az „európai filozofémák elválaszthatatlanok a nyugati kultúra alapvető nyelveitől”,⁵ fogalmi rendszereitől. Derrida dekonstruktív-genealógiai művelete a nyugati metafizika, valamint az európai kultúra fogalmi rendszerének elemzését veszi célba. A másik kiinduló mozzanatként pedig azt emeljük ki, hogy a dekonstrukció „a *felfordítás* nélkülözhetetlen fázisát tartalmazza”.⁶ E „felfordításban” a hazugság igazság is, az igazság hazugság is lehet. Ugyanakkor hazugság/igazság, hogy bármelyik állítás csak igaz vagy csak hamis lehetne, vagy egyáltalán állítás lehetne. Nietzschehez csatlakozva, a dekonstrukció „*Túl jön és rosszon*” kerül oda, ahol megtörik, vagy inkább elmozdul a nyugat-európai-metafizikai gondolkodási séma, a szöveg és a fogalmiság hagyományos státusa.

¹ A tanulmány az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával készült.

² Derrida: Könyvkívület. Előszók. In. *Disszemináció*. Jelenkor Kiadó, Pécs 1998. 7.

³ *Ghost Dance* – British film directed by Ken McMullen, 1983.

⁴ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 75.

⁵ Vö. Derrida: What I Would Have Said . . . In. *Negotiations and Interviews, 1971-2001*. Stanford University Press, Stanford, California 55-69. 63. – „European philosophemes inseparable from the most foundational language of Western culture”.

⁶ Derrida: Könyvkívület. Előszók. In. *Disszemináció*. 9.

A dekonstruktív művelet mint „*plus d'une langue*”⁷ „*több mint egy*”, vagyis „*multiplikáció*”, másrészt „*több mint egy nyelv*”, ugyanakkor nyelvet meghaladó, azt szétfeszítő „*több, mint nyelv*”, a nyugati metafizikai hagyomány erőteljes kritikai hullámát jeleníti meg. A dekonstrukció összefüggésbe hozható a karteziánus szkepszissel, a husserli epochéval, azonban nem jut, nem juthat el semmilyen bizonyossághoz vagy állításhoz. A dekonstrukció ellenáll mindenfajta elméletbe, metódusba, rendszerbe való torkollásnak, a német idealista hagyománynak, az azonosság-filozófiának, Fichte Én és Nem-Én egységének,⁸ a hegeli dialektikának, az azonos és a nem-azonos azonosságának (nem $A = A$).⁹ Derrida a rendszerépítés helyett dekonstruktív szándékkal lép fel, és inkább bírálja Hegelt, aki az európai filozófiai hagyományban az utolsó nagy rendszerépítőként tartható számon. A dekonstrukció mindenféle rendszerépítés helyett a felfüggeszthetetlenséggel, a befejezetlenséggel, az eldönthetlenséggel áll kapcsolatban, mindezen túl nem vall magáénak rendszerbe foglalható konstruktív szándékot sem, ez azonban nem negatív kategóriaként, nem egyszerű hiányként érvényesül, hanem egyfajta (paradigma)váltásként, még inkább a sorozat bizonyos elmozdításaként: „a túlhaladás nem *egyszerű* kilépés a sorozatból [...] A túlhaladás – de hívjuk-e még így ? – csupán a sorozat *bizonyos* elmozdítása”¹⁰ – hangoztatja Derrida.

A befejezetlenség, a lezáratlanság, az eldönthetlenség paradox módon utalhat éppen a befejezetlenség, a lezáratlanság, az eldönthetlenség bizonyosságának elfogadására, ez pedig ugyancsak egyfajta bizonyossággént érvényesülhetne, ha azt rendszerként, metódusként, elvként elfogadnánk. Mindez jelzi egyrészt a dekonstrukció paradox hatását, másrészt rámutat egy másfajta gondolkodás élményére, olyanéra, amely ellenállni kíván bármiféle rendszerépítésnek, így a dekonstrukció nem akar pozitív tudomány lenni, sem pedig metódus, nem szerveződik rendszerre, nem definitív. A dekonstrukció „sohasem valósul meg a maga mivoltában, a maga neve szerint, [...] sohasem lesz képes tervezete vagy tárgya egységének meghatározására, [...] sohasem tudja kidolgozni módszerének diskurzusát, sem pedig megjelölni területének határait” – nyomatékolja Derrida.¹¹ A dekonstrukció inkább *befejezetlen mozdulat*ként érvényesül, hiszen előfeltételezett „önmagát” a rendszerépítés helyett saját hatásának, a dekonstrukciónak adja át.

⁷ Derrida: *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée, Paris 1988. 116.

⁸ Vö. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956. 44.

⁹ Vö. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In: *Jenaer Schriften 1801–1807 Werke* 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970. 38.

¹⁰ Derrida: Platón patikája. In: *Disszemináció*. 102.

¹¹ Derrida: *Grammatológia*. Magyar Műhely/ÉLETÜNK, Budapest 1991. 23.

A dekonstrukció lényeges kritikai fogalma, illetve *kötege* a *différance*. Derrida a fogalom helyett a *köteg* kifejezést használja, amit azzal indokol, hogy a „köteg szó alkalmasabbnak tűnik annak jelzésére, hogy a javasolt egybegyűjtésnek szövésre, fonásra, kötésre emlékeztető struktúrája van”.¹² Ebben az elgondolásban nem pusztán egy váltás történik az egyik fogalomról a másikra, hanem nyelvkritika érvényesül, amely a nyelv metafizikai jellegének a kritikája és a nyelv metafizikai jellegéhez kötődő fogalmi rendszer kritikája, mivel amikor metafizikakritikáról beszélünk, akkor a nyelv metafizikai jellegéről is beszélünk. A *différance* kifejezésben összegződnek a dekonstrukció kritikai vonatkozásai, mint az egységesítő, azonosító beállítódás kritikája, amelyet éppen a szüntelen elkülönбöződés, a *différance* hatása lehetetlenít el. Ugyanigy tarthatatlanná válik a *différance*-al a tiszta eredetbe és kezdetbe vetett hit, hiszen abba Derrida heterogenitást visz a *différance* kifejezéssel, így nincs tiszta eredet és kezdet, nincs statikus középpont-konceptiója, hanem már mindig is az elkülönбöződés hatásai érvényesülnek. Éppen ezért ellehetetlenülnek a fogalmi oppozicionális szembeállítódások is, mivel az oppozíciók tagjai nem ragadhatóak meg egységesen, hiszen az egyik oppozíció a másik elkülönбöződése, a másik az egyike elkülönбöződése. Kritika alá kerül a *différance*-al a lét és a jelenlét metafizikai felfogása, mivel a Derrida által szorgalmazott kifejezésben, – amelyet egyfajta szemantikai ökonómia hozott létre –, a *différence* és a *différance* kifejezések közti különбség csaknem eltűnik a hallás és a látás számára, vagyis nem *jelenül* meg lényegében, így az *différance* maga nem is létezik, nem jelenlévő, nincs egzisztenciája.¹³ Ezek alapján Derrida a *différance*-al a létezőt a maga égösszerűségében, egységében, azonosságában, eredetében és kezdetében, oppozíciókra való alapozhatóságában, illetve létében és jelen-létében illeti kritikával. Dekonstruktíve semmi sem lehet kizárólag csak jelen vagy csak távol, mint inkább keresztül kasul, mivel minden nyom egy nyom nyoma, minden szöveg más szövegek nyomát viseli, és minden jelölő tőle különбöző jelöltekre utalt, tehát egyik sem eléggé „önmaga”, egyiknek sincs igazán jelen-léte.

A dekonstrukció másik fontos *kötege* a *négociation*, annak pedig nincs, nem lehet, általános törvénye, szabálya, metódusa, hanem az inkább „a megállás lehetetlensége, ami annyit jelent, hogy: nincs tézis, nincs pozíció, nincs tétel, nincs megállás, nincs szubsztancia, nincs stabilitás, hanem állandó elhalasztás, végtermék nélküli elhalasztás”¹⁴ „van”. Enélkül a *négociation* nem lenne más, mint pusztá számítás, kalkuláció.

¹² Derrida: *Az el-különбöződés. (La différence)*. In. Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest 1991. 43–62. 43.

¹³ Vö. Derrida: *Excerpt from Différance*. University of Chicago Press, Chicago 1982.

¹⁴ Derrida: *Negotiations*. In. *Negotiations and Interviews, 1971-2001*. 13. – „...the

A disszemináció kötegében ugyancsak a dekonstrukció hatásai érvényesülnek, a disszemináció „vég nélkül megnyitja az írásnak ezt a repedését, mely többé nem varrható össze, a helyet, ahol sem az értelem, legyen bár többes, sem a jelenlét semmilyen formája nem írástalanítja többé a nyomot. A disszemináció kezeli [...] azt a pontot, ahol a jelentés mozgása rendszerint megkötí a nyom játékát”.¹⁵ Derrida munkássága alapján világossá válik, hogy a dekonstrukció státusa ezekkel a kritikai fogalmakkal függ össze (*différance*, *négociation*, *disszemináció*, *nyomok nyoma* stb.), vagyis a dekonstrukció maga is elkülönbözőződés és végeredmény nélküli elhalasztás, metódus és szabály nélküli egyezkedés, játék és nyomok nyoma.

A dekonstrukció leépíteni szándékszik mindazon módszertani, szemléletbeli, metodológiai berögzültségeket, amelyek az egységre, azonosságra, közép-pontra, oppozíciókra, fogalmi tisztaságra, eredet- és jelenlét-elgondolásra, statikus értelemegységre alapoznak, hisz „az el-különbözőződés nem egy folyamat, amely a saját-tételt fut ki”,¹⁶ nem ontológiai újra-elsajátítás. A dekonstrukció és a *différance* önmaga ellen fordul, nem enged „sajáttá válni”, önmaga ellen fordul mint művelet, mint „fogalom” és saját hatásának kiszolgáltatottjává válik, „köteggé” válik.

Derrida dekonstrukciójában egy (paradigma)váltás igénye jelentkezik, egyfajta váltás az egységről a sokféleségre és a multiplikációra, az azonosságról a *différance*-ra, az Énről a Másikra, politikai vonatkozásban pedig a Sajátról az Idegenre. Mindezen a metafizikai hagyományhoz kötődő fogalmak kritikája, destrukciója és dekonstrukciója nem csak filozófiai, hanem átfogja az egész humán és társadalomtudomány területén jelentkező kritikát, amely a századforduló óta egyre inkább aktualitást mutató politikai vonatkozásainak tekintetében válik kulcsfontosságú diskurzussá a jogalany, a jogszubjektum, a nemzeti és etnikai identitás, a vallási és a kulturális identitás és az ezekhez kapcsolódó etika, politika és jog tekintetében, valamint az emigráltak és a menekültek összefüggésében. Derrida nem véletlenül jut el a metafizikai fogalmak elemzésétől a politikai aktivitáshoz, hiszen a múlt század konfliktusai, tömegmészárlásai, a fasizmus és a kommunizmus, a totalitarista ideológiák, a holokauszt, a kolonizáció és dekolonizáció is a metafizika nyelvi közegében zajlottak. Lyotard ugyancsak ebben a felismerésben műveli a filozófiai és politikai fogalmak analizisét posztmodern összefüggésben. Lyotard és Derrida munkásságán nem kevésbé hagyott nyomot Marx kapitalizmus- és imperializmuskritikája, az eldologiasodás, az elárusiasodás folyamatának kritikája, összességében pedig a nyugati kultúra etnocentrizmusának, demokrácia-felfogásának kritikája. A meta-

impossibility of stopping, this means: no thesis, no position, no theme, no station, no substance, no stability, a perpetual suspension, a suspension without rest.”

¹⁵ Derrida: Könyvkivétel. Előszók. In. *Disszemináció*. 28.

¹⁶ Derrida: *Az el-különbözőződés. (La différence)*. 63.

fizikakritika ilyen vonatkozásban kétségkívül nem csak filozófiai jelleggel bír, hanem politikai vonatkozásban is relevanciával rendelkezik. Ilyen értelemben a metafizika kritikája bizonyos politikai mozgalmak és beállítódások kritikája is, vagyis a metafizikakritika totalitarizmuskritika is, kritika a totalitás, az univerzalizálhatóság, az egységesíthetőség, a hierarchia ellen.

Ebben a korszellemi közegben tevődik fel újra és új konstellációban a nyelv kérdése, a fogalmak értelmezésének és használatának kérdése, ugyanakkor egyes privilegizált fogalmakhoz kötődő etikai, politikai és jogi rendszerek státusának kérdése is, illetve jelenik meg a felismerés, hogy „the idea behind my idea is that I have no idea”, vagy, hogy vajon „amit mindig ezen a néven fogtunk fel és jelöltünk», az vajon alapvetően homogén, egyértelmű, konfliktusmentes?” „Mi” egy fogalom, vagy inkább: fenntartható-e a „*Mi a...*?” kérdés? E kérdések horizontjában körvonalazódik a hierarchikus fogalmakra épülő hierarchikus rendszerek kritikája, a fogalmi oppozíciók kritikája, és ezek etikai, politikai és jogi vonatkozása, mint a jó és a rossz, az igaz és a hamis, a helyes és a helytelen, a törvényes és a törvénytelen, a jogos és a jogtalan, az érték és a nem-érték, a kultúra és a kultúranélküliség, az őshonos és az emigrált ellentétei. Nem kevésbé kap hangsúlyosan kritikai szerepet e fogalmi oppozíciók hierarchikus értelem- és értékgenerálása egyaránt. Ezen szempontok felülírására, meghaladására, elmozdítására apellálnak Derrida dekonstruktív-genealógiai fogalomanalízisei, jelen esetben pedig a *pharmakon* fogalmának felvázolása által szemléltetjük a dekonstruktív művetet, a fogalmak köteggé válását.

* * *

Derrida Platón-értelmezésében, a *Platón patikájában* a *pharmakon* fogalmát a *Phaidrosz* dialógus kezdő képével vezeti be, amely Pharmakeiát idézi, akinek „talán gyógyszerjű kutat szenteltek”.¹⁷ Pharmakeia egyúttal a *pharmakon* is jelenti. De mi a *pharmakon*? E kérdésfeltevés célja azonban nem „A »mi« a *pharmakon*?” kérdés megválaszolása, hanem „A »mi« a...?” kérdés dekonstrukciója, illetve a kérdésfeltevés azon módjának a dekonstrukciója, amely már eleve előfeltételez egy „mi”-t vagy egy „ki”-t. A „ki” és a „mi” kérdéseknek, a logoszhoz, és a logológikus beállítódásához kötődő hagyománynak – amely szükségszerűen a valaMírről beszél¹⁸ – a dekonstruktív nyelvhasználat ellentmondani látszik. Derrida dekonstrukciója rámutat a nyelv mondásának és írásának egy másik módjára, a nyugat-európai metafizikai hagyomány bizonyos elmozdítását kísérelve meg. Ahogy a dekonstrukció nincs/nem van (es „ist” nicht), úgy nem is állítja azt, ami van/létezik („ist”). Amit a *différance*, a *dissémination*, a *négociation*, a *nyom*, a *pharmakon* és más derridai

¹⁷ Derrida: *Platón patikája*. In. *Disszemináció*. 69.

¹⁸ Derrida: *Wie nicht sprechen?* 63. – „Ein logos spricht notwendig von etwas; er kann nicht vermeiden, von etwas zu sprechen; es ist unmöglich.”

kritikai fogalmak „mondani akarnak” – ha mindenképpen mondani kell –, akkor az fogalom előtti („vor” dem Begriff), név előtti, („vor”dem Wort), a valami, a „mi” előtti, („vor”dem „Etwas”), nem bír már léttel és jelenléttel.¹⁹

Derrida dekonstrukciójában a logológiának és a metafizikának mint jelenlét tudománynak, a logika-metafizika illuzórikus jelen-létének dekonstrukcióját szorgalmazza. Mindazon fogalmak darabokra szedését javasolja, amelyek valamiféle egységre, azonosságra, eredetre, kezdetre, középpontra, jelen-létre utaltak, mint az „eidosz, arché, télosz, energia, ouszia, lényeg, lét, létezés, szubsztancia, szubjektum, igazság, érzékfölkötti, tudat, lelkiismeret, Isten, ember stb”.²⁰ A dekonstrukció akciójában a „ki” és a „mi” köteggé válását követhetjük nyomon, ahol már nem az újraértelmezésre esik a hangsúly, hanem a fogalmak/kötegek használatának kérdésére, a fogalmi rend felfordítására és elmozdítására, ugyanakkor a nem-fogalmi rendére is, amely által a fogalmi egyáltalán érthető.²¹ A „Mi a ...?”, kérdés, jelen esetben a „Mi a *pharmakon*?” kérdés dekonstrukciójakor a *pharmakon* az értelem, a statikus jelentés szüntelen meghasadása, elkülönböződése, szétszóródása, megsokszorozódása, multiplikációja, eldönthetetlensége, akár a *différance* jelenik meg: nem tudni, hogy a *pharmakon* gyógyszer-e vagy méreg?

A „MI A PHARMAKON?” ÉS A „»MI« A ...?” KÉRDÉS DEKONSTRUKCIÓJA

A *Phaidrosz* dialógus elején a *pharmakon* a *kimozdulás varázsszere*, könyvbe foglalt beszéd, szöveg, írás, amellyel Phaidrosz kicsalja a városból Szókratészt, a város emberét: „nem idevalónak tűnsz fel, hanem idegennek, akit vezetni kell, annyira nem hagyod el a város határát, sőt – úgy látom – egyáltalán ki sem lépsz a falakon túlra”²² – tudjuk meg Phaidrosz szavaiból. A *pharmakon* olyan *csábításként* vezetődik fel, mint ami megtöri a megszokottság rendjét, mint ami kizökkent, és más/új irányt nyit: „Te azonban – amint látom – megtaláltad kimozdulásom varázsszerét”²³ – hangzik Szókra-

¹⁹ Vö. uo. 19. – „Es »ist« nicht und sagt nicht dies, was »ist«. Dies, was die »différance«, die »Spur« und so weiter »sagen-will« – was von nun an *nichts sagen will* –, dies wäre »vor« dem Begriff, dem Namen, dem Wort, »etwas«, das nichts wäre, das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen (...) angehörte.”

²⁰ Derrida: *Grammatológia*. Előszó. 12.

²¹ Derrida: Signature Event Context. In. *Margins of Philosophy*. The University of Chicago Press 1982. 329. – „Deconstruction does not consist in passing from one concept to another, but in overturning and displacing a conceptual order, as well as the nonconceptual order with which the conceptual order is articulated.”

²² Platón: Phaidrosz. In. *Platón összes műve II*. 230. d.

²³ Uo. 230. d.

tész válasza. Ezek alapján a *pharmakon* a ki- és az elmozdulásra való csábítás, hiszen „arra készítet, hogy elhagyjuk az általános, természetes vagy szokásos utakat és törvényeket”.²⁴ Mindezzel a *pharmakon* kétségkívül anarchikus is, ez pedig kézenfekvő téma Derrida számára a dekonstrukció felmutatására. Derrida Platón-értelmezésében a város elhagyására készülő, elcsábított Szókratész képével vezetődik fel a *pharmakon*, és ezzel el is kezdődik a *pharmakon* jelentésláncolatával játszó textuális játék, amely úgy mutatja be annak értelem-láncolatait, hogy mindeközben egyre inkább ellehetetlenül, „A »mi« a ...” kérdés.

A Platón *patikájában* a *pharmakon* egyrészt a „szer: gyógyszer és/vagy mérég”²⁵ névjegye, gyógyszer, orvosság, orvoslás mint tudomány és/vagy művészet, varázsszer, okkult szer; ugyanakkor mérég a maga többértelműségével. A *pharmakon* jelentése lehet szubsztancia, anyag, mint az alkímiai előkészítője, vagy éppen ellen-szubsztancia, nem-szubsztancia, nem-azonosság, nem-lényeg.

A *pharmakon* másrészt a szöveg, a könyv, a *biblion*, a betéve tudás gyakorlata, a „betéve tudott receptek szerinti eljárás [...] és a vakon alkalmazott szer”,²⁶ amely kivonja magát a szükségszerűség normái alól, kiszolgáltatódva ezáltal a véletlennek, a mágiának, mániának, ez pedig kétségkívül a *gyanakvásra* ad okot. A platóni dialógusok alapján gyanakvás támasztódik a szöveg, a könyv, a *biblion*, az írás, a szer, e mágia ellen, ezért a *pharmakon* az eltévelyedéssel áll kapcsolatban.

A *pharmakon* mint írás értelmezhető morális kérdésként,²⁷ a jó és a rossz szembeállításaként, az igazság és a hazugság, az erkölcsösség és az erkölcselenség, a helyes és a nem helyes kérdéseként és egyúttal ezek oppozicionális szembeállíthatóságaként. Az írás lehet az igazság és a nem-igazság kérdése, mint az igaz vagy a nem igaz írása. Mindez az írás erőteljesen gyanús státusára utal, ahol az írás pusztán „a tudás nélküli ismételtes”,²⁸ a tudáson kívülként vagy azzal szembenállóként jelenik meg, olyasmiként, mint ami ártó az igazságnak.

A *Timaios*zban a *pharmakon* mint írás az egyiptomi íráskultúra és a görög beszédkultúra közötti szakadék képével indít, ahol a *pharmakon* írásként mondhatni jó fényben tűnik fel, miután az élő szervezet betegségének tárgyalása során a *pharmakon* erőteljesen negatív elemként érvényesül. A *Timaios*zban a betegség az élő szervezethez hasonlatos, „a betegségek alkata ugyanis bizonyos tekintetben az élőlények természetéhez hasonlít”,²⁹ az élő e természetes betegsége allergia; a gyógyszerrel kezelés, a *pharmakon*, azonban kizök-

²⁴ Derrida: *Disszemináció*. 70.

²⁵ Uo. 69.

²⁶ Uo. 72.

²⁷ Vö. uo. 73.

²⁸ Uo. 74.

²⁹ Platón: *Timaios*z In. *Platón összes művei* III. 89. b.

kenti a betegség e normális lefolyását és megzavar. Az élő szempontjából a természetes belső mozgás követése a fontos, az „idegen test által előidézett mozgás általában értéktelenebb”,³⁰ de a legveszedelmesebb a „gyógyszerekkel történő tisztítás [...]”. Mert a betegségeket, hacsak nagy veszéllyel nem járnak, nem szabad gyógyszerekkel ingerelni”.³¹ A *Timaios*szban a *pharmakon* a természet törvényén tett erőszak, „veszedelmes pótlék, mely éppen abba tör be, ami szeretne megenni nélküle”.³² A *pharmakon* nem belülről jön, nem természetes, nem a normális lefolyás része, hanem kívülről jön, így pótolólagos élőködő. A *pharmakon* ezek alapján az élő szervezet ellensége, a baj okozója, valami, ami ingerli a bajt, mintsem feloldja azt.

Ártalmasnak minősül a *pharmakon* a görög Kósz sziget orvosai szerint is, mivel „a *pharmakon* ellenkezik a természetes étellel”,³³ akadályozza a betegség meghatározó szerepét, a betegség normális lefolyását, amelyet inkább hagyni kell saját normái szerint lezajlani. A *Prótagorasz* szerint „a legkülönbébb orvosi kezelések, akár kiégetéssel, akár vágással, gyógyszerekkel vagy koplaltatással történnek”,³⁴ egyszerre lehetnek jók és kellemetlenek, illetve bennük kap helyet a jó és a rossz, a kellemes és a kellemetlen szembenállása.

A *pharmakon* jelent festményt, festést, nem természetes színt, mesterséges festőanyagot, festéket, amely „a dolgokban adott színárnyalatokat utánozza”.³⁵ A platóni szövegek alapján az utánzó művészetek, a festészet és a költészet az igazságtól való eltávolodásként értelmeződnek. Az *Állam* X. könyvéből tudjuk meg Szókratészról, hogy „a festészet s általában minden utánzó művészet, nagyon távol áll az igazságtól”,³⁶ éppen ezért jobb az utánzó művészeteket száműzni a városból, mi több, be se kell engedni az államba: ami „utánzás, azt semmi esetre sem engedhetjük be államunkba. [...] az ilyen alkotások valósággal merényletet jelentenek a hallgatóság szelleme ellen, hacsak valakiben ellenméregképp nincs meg annak felismerése, hogy voltaképpen milyenek is ezek a művek”.³⁷ Az *Állam* alapján az utánzó művészetek nem értenek ahhoz, amit utánoznak, ráadásul pusztán a látszat utánzatai, ahogy a költő is „csupán utánzója az erény árnyképeinek”.³⁸ A költészet értéktelen, hiszen nincs köze az igazsághoz, a tragédia és a komédia pedig nem más, mint veszedelmes művészet. Platónnál az írás és a festészet mágia és színlelés,

³⁰ Uo. 89. a.

³¹ Uo. 89. b.

³² Derrida: *Disszemináció*. 109.

³³ Uo. 98.

³⁴ Platón: *Prótagorasz*. In. *Platón összes művei I.* 354. a.

³⁵ Derrida: *Platón patikája*. In. *Disszemináció*. 128.

³⁶ Platón: *Állam*. In. *Platón összes művei II.* 603. b.

³⁷ Uo. 595. b.

³⁸ Uo. 601. a.

álca „amely a halottat az élő látszatával álcázza. [...] jó képet ad a hullának”,³⁹ „élőhalott, haladékolts halott, eltolódott élő”,⁴⁰ amely felfordítja a rendet.

A dialógusban a filozófia és a költészet ellenséges viszonya éleződik ki, ugyanakkor jelen esetben Szókratész és Derrida szembehelyezkedése, ahol Szókratész, aki nem ír, aki első látásra nem használja a *pharmakon*t, az igazsággal áll kapcsolatban, Derrida pedig irodalmárként is, és az írás affirmátorként is enged a *pharmakon* hatásának, varázslatának, műveli a *pharmakon*t, és elfordul az ideáktól, a dialektikus igazságtól. Platónnak viszont a *pharmakon* gyanús, kitart amellett, hogy a *pharmakon*t okkult, gyanús hatalomként, szemfényvesztésként mutassa be. Azaz szövégértelmezésében ezért Platón álma „a jel nélküli emlékezet. Azaz pótlék nélküli emlékezet”,⁴¹ mivel a pótlék „nem létező (*on*). De nem is egyszerű nem létező (*mé on*)”,⁴² hanem túllép a jelenlét és a távollét alternatíváin, és ebben áll a veszély. A *pharmakon* Platónnál pótlék, a pótlék pótléka, a jelölő jelölője, ami újratervez, utánózik, ismét, kívül esik az életen, az élön és a szervezeten.

A platóni szövegek alapján Szókratész inkább távol tartaná magát a *pharmakon*tól, az utánzó művészetektől és az írástól, mivel mindez romlást és betegséget okoz. Szókratész a városhoz tartozik, a törvényhez és a dialektikához kötődik, a *pharmakon* pedig „eltévelyedés”. Szókratész eltévelyedés elleni szerepe pedig a dialektika, amely a lélek tisztaságára, az igazságra törekszik, általa pedig a lélek halhatatlanná is válik: „ha a testnek a rosszasága nem idézheti elő a lélekben a lélek rosszaságát, akkor azt sem állíthatjuk, hogy a lélek – a saját rosszasága nélkül – [...] tönkremehet”.⁴³ „Csak az igazságtalanság – mint valami betegség – lehet halált okozó arra, aki a lelkébe fogadja”.⁴⁴ A szókratészi patika ezek értelmében egyfajta „ördögűzés”, de „riogatás” is, ha nem a dialektika elveit részesítjük előnyben lelkünk nem lesz hallhatatlan. Szókratész ezek alapján maga is Pharmakeusz, aki ellenszert próbál létrehozni. A dialektika mint ellenszert, ellenméreg jelenik meg, mint „visszajára fordított *pharmakon*”.⁴⁵ Szókratész Pharmakeusz a *pharmakon* ellen, akinél a szerek gyógyszerre, a „méregnek” „ellenméreggé” kell válnia.

Derrida Platón-értelmezése alapján a szókratészi beállítódás valójában csak a *pharmakon* másik jele, „a logosz általi kúra [...], terápiás természete révén éppen arra kell hivatkoznia, amit kiűz, arra a többletre, amit *külsővé* tesz”.⁴⁶

³⁹ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 141.

⁴⁰ Uo. 142.

⁴¹ Uo. 108.

⁴² Uo.

⁴³ Platón: Állam. In. *Platón összes művei II*. 610 a.

⁴⁴ Uo. 610. d.

⁴⁵ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 121.

⁴⁶ Uo. 127.

Ha *pharmakon*nal gyógyítunk az élőködőt kiűzzük és külsővé tesszük, ahogy az írás is járulékká, többletté, pótlékká válik a beszédhez képest. Derrida utalást tesz Harpokration kommentárjára a *pharmakon*ról a baj kiűzésének tekintetében a testből és a városból: a város mint test úgy állítja vissza a normális kerékvágásba magát, hogy kiveti, kiűzi a fenyegetést, vagy háziasítva azt, saját költségén ellátva fenntartja, hogy feláldozhassa.⁴⁷ De mi vagy ki a fenyegetés? Maga egy *pharmakeusz*, egy boszorkány, egy mérregkeverő, kiátkozott varázsló, egy elítélt, akárcsak maga Szókratész, akitől óvakodni kell, mert „istentelen”, félelmetes szónok, és „a silányabb ügyeket jónak tudja föltüntetni”,⁴⁸ és „megrontja az ifjúságot”⁴⁹ is. Szókratész-e a fenyegetés, aki kiitta a bürokpoharat, maga is mérreg, *pharmakon* által halva meg, avagy Szókratész lehet ugyanúgy a jótékony hatású, gyógyító szent, az ellenmérreg, az ellen-*pharmakeusz*, a „másik Szókratész”? A *Pharmakeusz* e kettő viszálya, az eldönthetetlenség válsága. Ha dialektikusan és logologikusan az igazság az *eidosz* jelenléte, akkor minidig egyezkedni kell, a viszonytal, a jelen-nemléttel, a nem-igazsággal.⁵⁰ Derrida a dekonstrukció érvényesítve úgy értelmezi mindezt, hogy a jelenvaló létező igazságában, azonosságában, jelenlétében *megkettőződik*, megjelenése saját megkettőződésének lehetősége, nem igazságban, ál-igazságban, fantazmában, a pótlékba rejtőzve, amely azt megmutatja.

KI DÖNTI EL, HOGY MI A PHARMAKON, KI DÖNTI EL, HOGY MIT KELL ELDÖNTENI?

A *Phaidorszban* Szókratész elbeszélése nyomán Theut isten alakja jelenik meg, aki maga „találta fel a számot, a számolást, a mértant, az asztronómiát, továbbá az ostáblát és kockajátékot, végül az írást is”.⁵¹ Theut elhozza művészeit Egyiptom királyának, Thamusnak, – aki maga nem ír, mint inkább beszél és parancsol – sorra bemutatja találmányait, az írást pedig az emlékezet és a tudomány varázseszközeként, *pharmakon*ként mutatja be: „Ez a tudomány, király, bölcsőbb és tartósabb emlékezetűvé teszi az egyiptomiakat; mert az emlékezet és a tudomány varázseszközét találtam itt fel”.⁵² Az írás azonban csak az lehet, aminek azt a király minősíteni fogja, vagyis az írás értéke nem ön maga lesz, hanem az lesz, aminek a hatalommal bírót azt kinevezi.

Ebben a hierarchikus konstellációban az írás istene az, aki egy „alarendelt, másodrendű személy, döntési hatalom nélküli technokrata, mérnök, forté-

⁴⁷ Vö. uo. 132.

⁴⁸ Platón: Szókratész védőbeszéde. In. *Platón összes művei I.* 18. c.

⁴⁹ Uo. 23. d.

⁵⁰ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció.* 165.

⁵¹ Platón: Phaidrosz. In. *Platón összes művei II.* 274. d.

⁵² Uo. 274. e.

lyos és találékony szolga [...], [aki] egy *tekhné*t és egy *pharmakon*t mutat be a királynak, atyának és istennek”.⁵³ A királyban fel is merül a gyanú a *pharmakon* ellen, hogy nem mérgező szer-e ez az ajándék, nem maga a megtévesztés-e, a hazugság és a nem helyesség? Annak ellenére, hogy a *pharmakon* egy jelentésláncolat játéka, Theut csak egyfelől mutatja be a találmányt, elfordítva, jótékony hatású szerként, ami orvosol, emlékeztet, és a tudást növeli. Az ajándékot gyógyszerként, orvossággként, tudományként, technikaként, terápiaként mutatja be, ezzel pedig „megszünteti a kétértelműség forrását”,⁵⁴ denaturálja a *pharmakon*t. Mondhatni egy potenciális mérget gyógyszerként tüntet fel.

A Phaidroszban a király, Thamusz értéktelennek minősíti a *pharmakon*t, mivel az csak az emlékezésre, felidezésre jó. A király válasza, hogy a *pharmakon* visszájára fordulhat, súlyosbítja a bajt, ahelyett hogy gyógyítana, „éppen feledést fog oltani azok lelkébe, akik megtanulják, mert nem gyakorolják emlékezőképességüket [...] kívülről, idegen jelek segítségével [...] fognak visszaemlékezni”.⁵⁵ Az írás pótolja az emlékeztetést, éppen ezáltal meg feledékenyebbé tesz, útját téveszti, nem növeli, hanem csökkenti a tudást, „nem az emlékeztetnek, hanem az emlékeztetésnek”⁵⁶ a varázsszere, a tudás *látszata*, nem pedig valósága, így nem az igazsághoz, hanem a látszathoz tartozik.

A *szofista* alapján ugyanez a gondolat jelenik meg: „a szofista tehát a tudomány jeleit és jelvényeit árulja: nem magát az emlékeztetést [...], csupán az emlékjeleket [...], a jegyzeteket, az irattárákat, az idézeteket, a másolókat, az elbeszéléseket, a lajstromokat”,⁵⁷ nem emlékeztetést, hanem az emlékeket. A dialógusban azt olvashatjuk, hogy „a szofista úgy tűnt fel előttünk, mint aki minden kérdésben bizonyos látszólagos tudással rendelkezik, de nincs birtokában az igazságnak”.⁵⁸ Az írás így idegen az igazságtól, a szofista úgy tesz mintha tudna, de csak mímeli a tudást, inkább varázsló, szemfényvesztő, aki pusztán mímeli a valóságot. Mindezzel a *pharmakon* tulajdonképpen a megtévesztés és a hazugság szándéka, a nem igazság, a nem-tudás birodalma, az igazság mímélése.

Az egyiptomi mitológiában Thot és a napisten Amon-Ré viszonya ugyancsak hierarchikus konstelláció. Ré a nap, az élet, a beszéd, az eredet, a teremtető, az atya, a *királyok atyja*,⁵⁹ Thot pedig az írás istene, az írnokok pártfogója, Ré és az istenek titkára, a könyvek és a szavak ura. Bevezeti az embereket az

⁵³ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 85.

⁵⁴ Uo. 95.

⁵⁵ Platón: Phaidrosz. In. *Platón összes művei II.* 275. a.

⁵⁶ Uo. 275. a. b.

⁵⁷ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 105.

⁵⁸ Platón: A szofista. In. *Platón összes művei II.* 233.c.

⁵⁹ Richard Wilkinson: *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames and Hudson, London 2003. 205–206.

irodalomba és a művészetekbe, megalkotja a hieroglifa-írást, orvos-gyógyszerész-varázsló isten, aki meggyógyítja a betegeket és a halottakat,⁶⁰ képes véget vetni az életnek és kikészíti a halottakat is. Thot egyúttal a halál istene is, hiszen felügyeli a halál szervezését, feljegyzi a halott szívének súlyát, megszámlálja az élet napjait, előszámolja a történelmet, temetkezési szertartásmester, aki kikészíti a halottakat.⁶¹ Tudomány és mágia, élet és halál, a hiány pótléka, a *pharmakon* istene.

Thot és Ré viszonya egy behelyettesítői viszony. Thot egyrészt szemben áll Rével, de másrészt pótolja őt, engedelmeskedik neki, utánozza, igazodik hozzá, hozzáadódik, behelyettesítődik, ismétli őt, kisajátítja attribútumait és elfoglalja helyét. Thot Ré helyére állítható, Ré pótlója, akárcsak ahogyan görög vonatkozásban az írás a beszéd pótléka. Thot szünet nélküli mozgás, ellentétek közötti átjárás. Nincs stabil, rögzített helye és jelenléte, hanem mindig azt a helyet foglalja el, ami nem az övé, így inkább a nem-azonosság istene. Thot „fortélyos, megfoghatatlan, álarcos, cselszövő, tréfacsináló, mint Hermész, (...) *dzsóker*, szabad jelölő, semleges lap, a játék játszója”,⁶² aki nem hagyja magát egy végső kiteljesedésbe vagy újra elsajátításba torkollni.

E hierarchikus konstellációkban Thamus és Ré mint atya jelennek meg, az atya pedig a logossal áll összefüggésben. A logosz „létező (*on*)”,⁶³ élő szervezettel, középponttal, kezdetének és végének kell lennie, személyként viselkedik, eredete és oka van, a struktúra törvényei uralják, ellentétekre alapozható: élet/halál, első/második, atya/fiú, úr/szolga, jó/rossz, komoly/játék, nap/hold, igazság/hazugság szembeállításaira. Derrida dekonstrukciójában az atya mint logosz vagy a logosz mint atya nem más mint „*főnök, tőke és valami, ami jó*”.⁶⁴

Derrida Platón-értelmezésében Szókratész maga is atyaként viselkedik. Szókratész a jó atya, a tőke, a nap, egy szobrász gyermeke, „bába” vagy egy bába fia, aki az atya szerepét játssza, hiszen ha Athén fiai megölik, maguknak ártnak. „Platón az *ő halálától fogva ír*”,⁶⁵ akár egy „apagyilkos fiú”, akár az elítélést író fiú, aki átveszi Szókratész helyét, behelyettesíteni akarja őt, de valahogy jelenvalóvá tenni is, mivel nincs ott, nem lesz már ott, *ráadásul pharmakon*nal, írással, írásban. Platón írásban vádolva az írást ír. Egyszerre helyezi kívülre az írást és veszi kölcsön azt, egyszerre ítéli el és egyszerre használja. Dialógusai lényegükénél fogva inkább beszélődni szeretnének, de írónak, így Platón helyet ad a pótléknak.

⁶⁰ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 89.

⁶¹ Uo. 90.

⁶² Uo. 91–92.

⁶³ 78.

⁶⁴ Derrida: Platón patikája. In. *Disszemináció*. 80.

⁶⁵ Uo. 146.

Derrida a *Disszemináció*ban a dekonstrukció felmutatását kísérli meg a szöveg, az írás, a „*pharmakon*” hagyományos formájának, kritériumainak, struktúrájának ízekre bontása/felfordítása által. Derrida megtöri a *pharmakon*, a könyv, a szöveg, az írás, a fogalom egységét, szövegei a dialektikus szöveg felforgatásaként értelmezhetőek, fogalmai pedig kötegekké válnak. Kilépni szándékszik abból a dialektikus szókratészi hagyományból, amely szerint „minden beszédnek olyan felépítésűnek kell lennie, mint egy élőlénynek, amelynek összeillő testalkata van, úgy, hogy nem hiányzik se feje, se lába, hanem törzse van és végtagjai, amelyek egymáshoz és az egészhez illenek”.⁶⁶ A dekonstruktív írásban a textuális és szemantikai elkülönбözödés, a *disszemináció*, a textuális multiplikáció megakadályozni igyekszik a fogalmak/kötegek egyértelműségének lehetőségét, az egyik egyszerű elemre, vonatkozásra, jelentésére való redukció lehetőségét. A dekonstrukció produktív konfliktusos mozgását „semmilyen filozófiai dialektika nem tud megszüntetve-megőrizni, feloldani, lecsillapítani”.⁶⁷

A dekonstruktív írás megsokszorozza az egységes értelemet – illetve felmutatni szándékszik, ami már eleve ott volt, ami akár korábban is kiolvasható lehetett volna/és csvölt, csak elfedődött –, azt egység nélkülivé bontva, így Derrida textualitását a „különbségek és különbségek különbségei alkotják” és e különbségek aktivizálása.⁶⁸ Derrida így nem a fogalmi azonosságot, hanem a fogalmi különbséget aktivizálja, mindez pedig nem teszi lehetővé a *pharmakon* fogalmának egy logikus-dialektikus ökonómiáját. A *pharmakon* jelentésláncolatának játékaival játszva, „a nyelv játékának köszönhetően a szó funkciói, és ezen belül a különféle kultúrák lerakódásai vagy régiói között rendezkedik be”.⁶⁹ Játsszik a szereplők, szerepek, írók, fordítók, a fordítás és a fordíthatóság vagy éppen a fordíthatatlanság kérdésével, aktivizálja a *pharmakon* sokrétű konstellációját. Abból kiindulva, hogy a nyugati nyelvek, amelyek a metafizikai örökösei, olyan elemző hatást fejtenek ki a *pharmakon*ra, amellyel lerombolják a többértelműséget, egyik elemére redukálva azt,⁷⁰ a *pharmakon* kétértelműsége, többértelműsége, megfordíthatósága denaturalizálódik. Így a cél a *pharmakon* fogalmi azonosságának, egységének, tiszta eredetének, jelenlétének, opozíciókra való alapozottságának, egységes jelentésének leépítése. Dekonstruktíve „meg kell akadályozni, hogy a *pharmakon* egész jelentésláncolatát helyreállítsuk”.⁷¹ Éppen ezért nem az újraértelmezésre esik a hangsúly, hanem a darabokra szedésre.

⁶⁶ Platón: Phaidrosz. In: *Platón összes művei II.* 64. c.

⁶⁷ Derrida: Könyvkívület. Előszók. In: *Disszemináció.* 10.

⁶⁸ Derrida: Platón patikája. In: *Disszemináció.* 97.

⁶⁹ Uo. 94.

⁷⁰ Vö. uo. 97.

⁷¹ Uo. 94.

Dekonstruktíve a *pharmakon* „»lényege«, az hogy sem állandó lényege, sem »tulajdon« jellegzetessége nem lévén, a szónak semmilyen [...] értelmében nem *szubsztancia* „⁷² A dekonstruálás itt azt jelenti, hogy számot vetünk az elkülönülő-déssel, a disszeminációval, jogot adunk a befejezetlenségnek, a halogatásnak, a megkésettységnek, az eldönthetetlenségnek. A *pharmakon* fogalmi dekonstrukciója megtöri a fogalmi azonosságot, az értelmi és jelentésbeli egységet, a fogalom tiszta eredetének, létének lehetőségét. A fogalomnak/kötegnek nincs statikus léte, helye és jelentése a különbségek játékában, nem alapozható pusztán oppozíciókra, nincs tiszta eredete, hanem inkább a „a különbség (létrejöttének) mozgás, helye es játéka”.⁷³ Derrida az oppozíciók meghaladására ösztönöz, ahol megszűnnek az olyan oppozíciótagok absztrakt szembeállításai, mint az igaz és a hamis, az igazság és a hazugság. Dekonstruktíve „a *pharmakon* pontosan azért *ugyanaz*, mert nincs azonossága. És ugyanaz pótlólag (van). Vagy differenciában. Írásban”.⁷⁴ Derrida patikájában „nem lehet megkülönböztetni a gyógyszerzt a méregtől, a jót a rossztól, az igazat a hamistól, a bentet a kinttől, az étellel telit a halálostól”.⁷⁵

A modern és a posztmodern filozófia számos irányzata hadat üzen a metafizikai hagyománynak és e hagyományhoz kötődő fogalmaknak a metafizika nyelvével operálva, annak nyelvezetében mozogva. Így nemcsak a metafizika-kritikával, hanem e kritika metafizikalitásával, ugyanígy nemcsak a metafizika dekonstrukciójával, hanem a dekonstrukció metafizikalitásával is számolni kell. Derrida felfogásában a metafizika meghatározottsága, egy a metafizikai lánc irányította mozgása. Nem egy fogalmat állíthatunk ezzel szembe, – egy új fogalom, illetve fogalomhasználat nem jelenthet kilépést a metafizikai hagyományból –, hanem egy textuális munkát és egy másik láncolatot. Ha a nyelv, vagy bizonyos nyelvek metafizikaiak, akkor azt/azokat nem lehet metafizika nélkül kritizálni. Derrida maga sem úgy véli, hogy a metafizika nyelvétől vagy a nyelv metafizikai jellegétől, netán bizonyos nyelvek metafizikai hatásától megszabadult volna, hisz a dekonstrukció is a metafizika nyelvében mozog, *de egyúttal dekonstruálja is azt* – állítja Derrida. Hiszen hol lehetne azonosítható egyfajta kilépés a metafizikai nyelvezetből? Ki lehet-e lépni, ki lehet-e sétálni e fogalmi-nyelvi hagyományból, ahogyan Szókratész sétál ki a városból Phaidrosz társaságában? Ki lehet-e lépni a nyelvből, és mit jelent e tekintetben a *plus d'une langue*, a több mint nyelv, a több mint egy nyelv, a nyelvet meghaladó, azt szétfeszítő?

Színre visz-e egy gyógyszerztárat a dekonstrukció? Kicsoda Derrida? *Pharmakheusz-e* Derrida is és gyógyszerztár-e a dekonstrukció? Ellenméreggé válik-e,

⁷² Uo. 125.

⁷³ Uo. 126.

⁷⁴ Uo. 164.

⁷⁵ Uo. 167.

ellenméregként viselkedik-e a dekonstrukció? Méreg elleni szer ellenszere-e? Szofista-e Derrida? Az igazságot keresi, illetve lehet-e dekonstruktív igazság a szó szigorú értelmében? Hogy a művetet, amely *A Platón patikájában* Szókratészra lett alkalmazva, Derridára is alkalmazzuk, nézzük meg kicsoda maga Derrida. A *D'Ailleurs, Derrida*, Safaa Fathy által rendezett 1999-es filmben azt vallja magáról, hogy eredete igazából *titok*. Így maga is olyanként jelenik meg, mint aki nem tudja eredetét, hogy honnan jött és hová megy, nem tudja/nem tudhatja kicsoda „valójában” –, ha helytálló itt a „valójában” –, mint egy szefárd-zsidó spanyol eredettel, franciaként Algériában, muszlimok társaságában, francia-maghrebiként, úgy, hogy egy nyelve van, de az nem övé. Maga Derrida is olyanként jelenik meg, mint akinek nincs azonossága, mint aki elvesztette a normát, a jogát, egyfajta törvényen kívüli, akinek nincs törvényes igazsága. Franciaországba való településekor, ő mag is *odaátról* érkezik, *külsődleges idegen* a „francia-franciához” képest.

Pharmakeusz-e Derrida? Derrida aktivizálja és működteti a patikát, mint egy kereskedő fia, a dekonstrukciója pedig saját hatásának kiszolgáltatottja marad, nem szolgáltat, nem szolgáltathat végső alapot, hanem a befejezetlenség, a lezáratlanság, az eldönthetetlenség érvényesül. Egy a Derrida ellen megfogalmazott kritika szerint az a kérdés merül fel, hogy „Kell-e a szövegnek – mely képtelen végső alapot szolgáltatni – eleve elfogadott értelemmel, igazsággal rendelkeznie?”⁷⁶ De azt is kérdezhetnénk, hogy rendelkezik-e eleve elfogadott értelemmel és igazsággal az, ami úgymond „végső alapot” szolgáltat? Lehet-e végső alap? Vagy kiinduló alap? Mi az alap? Egy dekonstruktív filozófiakép nem az alapok lefektetésében, mintsem azok játékba hozásával, új konstellációkba való helyezésével, elmozdításával, multiplikációjával, a kontextusok meg sokasodásával áll kapcsolatban. Ahogyan „a gyógyszerészeti művetnek *önmagát kell kizárnia*”,⁷⁷ úgy a dekonstrukció is akkor „van” a szó szigorú értelmében, ha „nincs”, avagy akkor „nem kell”, ha minden más – kiinduló és végső alap, „*Igazság*” stb. – „van”. Derrida patikájában nem lehet elkülöníteni a gyógyszert a méregtől, az igazságot a hazugságtól. Nem munkál ki esszenciát, szert, varázsszert, de ha kimunkált volna is, nem lehetne eldönteni, hogy az gyógyszer lenne-e vagy méreg, nem kategorizálja, nem szisztematizálja a *pharmakont*. Derrida azonban nem rejtve véka alá *él* a *pharmakonnal*, affirmálja a *pharmakont*, és beindít egy textuális láncolatot, egy textuális multiplikációt. Rehabilitálja a *pharmakont*.

⁷⁶ Jocelyn Benoist: A francia fenomenológia 20 éve. *Kellék*, 1997. 7. 11.

⁷⁷ Uo. 127.

***„Nem az igazat mondom, hanem azt, aminek
igaznak kellene lennie.”***

CSILLAGOT AZ ÉGRŐL: A HAZUDÁS VIZSGÁLAT TUDOMÁNYOS TÖREKVÉSEI

SZENDI ISTVÁN

A hazudás általános emberi viselkedés, társadalmi sikerességet és büntetések elkerülését segítő kommunikációs eszköz. Naponta számos alkalommal elkövetjük, hol tudatosan, hol tudomást sem véve róla, szokásból és szokásosan. Ennek ellenére egyik legfőbb erkölcsi vétékként tekintünk rá, mivel közkeletűségével kapcsolatos vakfoltunk miatt ritka, kiemelt eseteivel azonosítjuk ezt az egyébként a társas életünket átszövő, átható emberi viselkedést. Emellett ugyanakkor az igazság megismerésére irányuló törekvésünk is általános, ami szintén részben a társas sikeresség eszköze. Utóbbi sarkall az előbbi leleplezésére. És mivel mások emlékeit és gondolatait közvetlenül nem tapasztalhatjuk meg, ezek őszinteségének – azaz mások szándékaival és egyéb közléseivel való zavarmentes illeszkedésének – külsőleges nyomait, tükröződéseit igyekszünk tetten érni, és abból az igazmondás vagy a hazudás aktusait azonosítani. Már innen is lényeges perspektíva nyílik a saját magunk becsapása, magunknak hazudás jelentőségére, ám ennek a dolgozatnak ez most nem képezheti tárgyát.

Míg Aquinói Szent Tamás minden hamis információ átvitelét hazugságnak tekintette függetlenül attól, hogy volt-e az illetőnek tudomása azok tévességéről¹, mai laikus és filozófiai gondolkodásunkban egyaránt általánosságban a szándékot tekintjük a meghatározónak. Azaz hazugságon elsősorban szándékos megtévesztést értünk, megvalósulásához a személynek azt kell hinnie, hogy hamis az általa közölt információ (függetlenül attól, hogy az valóban hamis-e). A hazudás tettenérése során pedig abból az egyetemes emberi tapasztalatunkból indulunk ki, hogy a szándékos megtévesztést belső izgalom kíséri, hevesebben ver a szívünk, hangunk elhalkul, megbicsaklik, tekintünk kerülni igyekszik a másikat, tenyerünk izzad, sápadtak vagyunk, kiszárad a szánk. A hazudás vizsgálat legkorábban fennmaradt leírása is erről az általános emberi reakcióról tanúskodik: mintegy 3000 évvel ezelőtt Kínában a gyanúsítottakkal rizslisztet etettek, és ha az a vádlott szájában száraz maradt, bűnösnek találták².

¹ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, Q110

² Kleinmuntz B, Szucko JJ. (1984) Lie detection in ancient and modern times: A call for contemporary scientific study. *Am Psychol* 39, 766-776.

A POLIGRÁF

A hazudás leleplezésére alkalmazott modern műszeres eljárások, a rizspor etetéséhez hasonlóan, szintén a valószínűsíthetően együtt járó fiziológiai aktivitásfokozódást mérik. Az a berendezés, amit kifejezetten erre a célra fejlesztettek ki, a poligráf, ami több vegetatív működés (pl. vérnyomás, pulzus, légzésfrekvencia, bőrellenállás) mérését végzi párhuzamosan és folyamatosan végig a kikérdezés vagy vallatás során. Az első berendezést a Harvard Egyetemen kísérleti pszichológiát hallgató egyetemista, William M. Marston készítette az 1920-as évek elején, amit rendőrségi felkérésre a Berkeley Egyetem pszichiátere, John A. Larson fejlesztett tovább³. A szabadalmaztatást és nyilvánosságra hozást követően használata fokozatosan elterjedt, rutinszerűen kezdték alkalmazni rendőrségi kihallgatások során, a hadsereg és a biztonsági szolgálat berkeiben, valamint a tárgyalótermekben. A poligráfos 'hazugságvizsgálat' a '60-as, '70-es években komoly üzletté vált, ugyanakkor azonban egyre több bírálat is érte az eljárást, kritikusi kezdték megkérdőjelezni tudományos érvényességét. Az egyik leginkább vitatott probléma az volt, hogy az adatok értelmezésében meglévő szubjektivitás a vizsgáló elfogultságának megnyilvánulására adott lehetőséget. A másik jelentős hibaforrást pedig az jelentette, hogy a perifériás élettani változások mérése számos lehetőséget kínált arra (nyelvharapással, ujjakon izzadásgátló használatával, stb), hogy átverjék a gépet³.

A hazugságvizsgálatok modern történetében a hazudás tettenérésére leggyakrabban az ún. Kontrollált Kérdezési Technikát (CQT: Controlled Question Technique) használták. Körültekintő alkalmazásánál először is egy tájékozódó interjút készítettek a vizsgált személlyel, majd a nyert élettörténeti adatok alapján kérdéseket állítottak össze, melyek később a vizsgálati szakaszban a viszonyítási alapot képezték. A kiválasztott kérdéseket még ekkor be is mutatták a személynek, hogy megbizonyosodhassanak afelől, hogy az megérti a kérdéseket, és nem is lepődik meg majd ezeken a teszt során. Ezt követően végezték el a hazudást tesztelő vizsgálatot, mely során kérdésekre kellett felelni a személynek, miközben az akaratlan élettani változásokat poligráffal mérték. Három típusból keverten tették fel a kérdéseket: voltak lényegtelen kérdések, melyek a cselekménytől független alapvető információkra vonatkoztak; voltak a lényegbevágó kérdések, melyek közvetlenül a kritikus eseményre, és a személy ebben játszott szerepére irányultak; és végül voltak a kontrollkérdések, melyeket a megelőző interjú során szerkesztettek, és úgy

³ Meda K. (2009) fMRI lie detection: Is there science behind deception? *J Young Investigators (JYI.org)*, September

alakítottak ki, hogy azokra a legtöbb ember hajlamos legyen hazudni, föllenten (pl. Ön 1967-ben született? vs. Ön ölte meg Sir Charles Baskerville-t? vs. Lopott-e már valaha boltban?). Ezek általában eldöndendő, rövid, gyors válaszokat igényelő kérdések voltak. A háttérben álló feltételezés szerint a hazudók a lényeges kérdéseknél magasabb fokú vegetatív aktivitást mutatnak, mint a kontrollkérdéseknél, míg az ártatlan igazmondóknál a helyzet fordított, a kontrollkérdések okoznak nagyobb akaratlan izgatottságot a bűncselekmény szempontjából lényegeseknél⁴.

Az eljárással kapcsolatos részletes tudományos bírálat meglehetősen későssel, csupán egy évtizede született meg. A Nemzeti Kutatási Tanács (NRC: National Research Council) kiválasztott tudósainak fóruma 2003-as jelentésében megkérdőjelezte a CQT érvényességét⁵. Értékelésük során minden elérhető tudományos tanulmányt áttekintettek, és végül számos kritikát fogalmaztak meg a módszerrel kapcsolatban. A problémák jelentősek. Először is, az eljárás nem standardizált. Emellett az eredmények pontozása meglehetősen szubjektív. Részben ezek is okozhatják, hogy túlságosan magas az ál-pozitív eredmények aránya, azaz a módszer túlzottan gyakran minősít tévesen hazugnak becsületeseket. Az eljárás ugyanakkor nagyon érzékeny az „ellenintézkedésekre”, azaz az ál-negatív arány is jelentős, ügyes hazudók átverik a gépet. És mindenekelőtt, a CQT központi feltételezése, hogy a hazudás az igazmondásnál nagyobb szimpatikus idegrendszeri aktivitással (arousallal) jár, nincs bizonyítva, az eljárás nincs érvényesített megtevesztési elméletre alapozva. A szakértői panel alternatívák kutatását javasolta⁵.

Természetesen már a korai kritikák idején megkezdődött az alternatív kérdezési technikák kidolgozása. A legelterjedtebb változat a Tudomás a Bűnösségről Teszt (GKT: Guilty Knowledge Test), vagy más néven az Eltitkolt Tudomás Teszt (Concealed Knowledge Test). Ez szintén poligráffal együtt alkalmazható kérdezési módszer, ami a valószínűsíthetően csak a bűncselekményből ismerhető információk eltitkolásának felfedését célozza. A GKT során többszörös feleletválasztásos kérdéseket tesznek fel, a lehetséges válaszok között mindig egy a helyes, a bűncselekmény szempontjából releváns, míg a többi úgy választják emellé, hogy a cselekmény részleteit nem ismerő ártatlanok ne tudják a lényegitől megkülönböztetni (ún. rugalmas elterelő válaszok) (pl. „Hogy ölték meg az áldozatot?: lelőtték, leszúrták, leüdték, megfojtották, megmérgezték”)⁴. A lényeges mozzanatokra vonatkozó kérdé-

⁴ Lykken DT. (1998) *A Tremor in the Blood: Uses and Abuses of the Lie Detector*. New York, McGraw-Hill.

⁵ National Research Council. (2003) *The Polygraph and Lie Detection*. Comitee to Review the Scientific Evidence on the Polygraph. Washington DC, The National Academies Press.

seket mások között többször is felteszik – a bűncselekmény különböző aspektusait különböző szemszögből is megszondázva. Az eljárás hátterében álló elméleti feltételezés szerint ártatlanok közvetett módon nem szerezhettek tudomást a bűncselekmény részleteiről, míg a bűnös vizsgálati személyek pedig igyekeznek eltitkolni, hogy tudomásuk van a lényeges részletekről, így esetükben a releváns válaszlehetőségeknél feltételezhetően következetes vegetatív izgalmat lehet mérni⁶.

Bár ennek a technikának is megvannak természetesen a korlátai, ám előnyei a CQT érvényességi gyengeségeit számos ponton meghaladják. Erősebb az elméleti alap, a kontroll alternatívák megfelelőbbek, az eljárás standardizálhatóbb, így alacsonyabb az ál-pozitív eredmények aránya^{4,7}. Továbbá a bűnös tudomás tesztelése lehetőséget biztosított a poligráf mellett egyéb mérési módszerek alkalmazására, így reakcióidő^{8,9,10}, kiváltott agyi potenciálok^{11,12} és a pupilla tágulás mérésének¹³ felhasználására is.

IDEGTUDOMÁNYI ELJÁRÁSOK A HAZUDÁS AZONOSÍTÁS SZOLGÁLATÁBAN

A Tudomás a Bűnösségről Teszt (GKT) lehetőséget biztosított a megtévesztés tettenérésére a poligráf által mért vegetatív működéseknél még kevésbé kontrollálható, így még kevésbé átverhető idegtudományi módszerek használatára. Ezek az alkalmazások ugyan alapvetően kísérleti fázisban vannak, de számoltak már jogi felhasználásuk lehetőségével, mivel a megtévesztés

⁶ Elaad E. (1990) Detection of guilty knowledge in real-life criminal investigations. *J Appl Psychol* 75, 521-529.

⁷ Carmel D, Dayan E, Naveh A, Raveh O, Ben-Shakhar G. (2003) Estimating the validity of the guilty knowledge test from simulated experiments: the external validity of mock crime studies. *J Exp Psychol Appl* 9, 261-269.

⁸ Seymour TL, Seifert CM, Shafte MG, Mosmann AL. (2000) Using response times to measures to assess „guilty knowledge”. *J Appl Psychol* 85, 30-37.

⁹ Seymour TL, Kerlin JR. (2008) Successful detection of verbal and visual concealed knowledge using an RT-based paradigm. *Appl Cogn Psychol* 22, 475-490.

¹⁰ Seymour TL, Fryant BR. (2009) Time and encoding effects in the concealed knowledge test. *Appl Psychophysiol Biofeedback* 34, 177-187.

¹¹ Rosenfeld JP, Cantwell B, Nasman VT, Wojdacz V, Ivanova S, Mazzeri L. (1988) A modified, event-related potential-based guilty knowledge test. *Int J Neurosci* 24, 157-161.

¹² Rosenfeld JP, Biroshack JR, Furedy JJ. (2006) P300-based detection of concealed autobiographical versus incidentally acquired information in target and non-target paradigms. *Int J Psychophysiol* 60, 251-259.

¹³ Dionisio DP, Granholm E, Hillix WA, Perrine WF. (2001) Differentiation of deception using pupillary response as an index of cognitive preprocessing. *Psychophysiology* 38, 205-211.

azonosításában maga a műszeres rész jóval kifinomultabb, az agyi aktivitások valós idejű változását regisztrálják, így a perifériás válaszokat mérő poligráfnál biztosabb eredményeket adhatnak.

A technikai alkalmazások között legismertebb az elektroenkefalográfia (EEG), ami egy elektrofiziológiai mérőeszközös eljárás, mely során a hajas fejbőrre helyezett elektródák segítségével rögzítik az agyi idegsejt-mezők elektromos aktivitását. A megtévesztés leleplezésére az EEG-jelek közül az agyi választ kiváltó inger után kb. 300 ms-mal megfigyelhető esemény-függő potenciál (ERP: event related potential), a munkamemória működését tükröző ún. P300 hullám alkalmasságát vizsgálták – egyelőre csak kísérleti körülmények között. Egy vizsgálatban művi bűntény megfigyelőit tesztelték a GKT (Tudomás a Bűnösségről Teszt) eljárás során EEG-vel. Feltették a többszörös választásos kérdéseket, ezekre a vizsgálati személyeknek válaszolni kellett, ám eközben egy plusz feladatot is végre kellett hajtaniuk. A válaszok között keresni kellett bizonyos típus megjelenését (ún. cél-válasz), ezek fellépésekor egy adott gombot kellett a személyeknek lenyomniuk, míg az összes többi válasz esetén egy másikat. A cél-válaszok egyébként a bűntény szempontjából mindig irrelevánsak voltak, és ritkán, az esetek 17%-ban jelentkeztek csupán. A nem-cél-válaszok között ritkán feltették a bűntényre vonatkozó (azaz a rejtett tudomással kapcsolatos) válaszokat is egyéb irreleváns lehetőségek között. A válaszokat követő agyi hullámok statisztikai elemzése (lineáris diszkriminancia analízissel) azt mutatta, hogy a bűnténnyel kapcsolatos válaszok esetén az azokról tudomással bíró, ám azt eltitkolni igyekvő személyeknél a P300 hullám amplitúdója nagyobb, mint a bűncselekmény részleteit nem ismerő ún. ártatlanoknál. A teszt a próbák 86%-ban helyes eredményt hozott¹⁴. Egy hasonló elrendezésű vizsgálatban hasonló eredmény született, csak 12.5% esetén nem lehetett egyértelműen döntést hozni¹⁵.

A másik leginkább kutatott eljárás a hazudásvizsgálatok idegtudományi megközelítésében a mágneses rezonanciavizsgálat (MRI). Míg az EEG jó időbeli követést biztosít, a mágneses rezonancia vizsgálat jó térbeli felbontást kínál. A funkcionális mágneses rezonancia vizsgálat (fMRI) élőben méri az idegi aktivitással kapcsolatos vérkeringés-dinamikai változásokat, melyek az adott mentális működéssel kapcsolatba hozható agyi területek aktivitását jelzik. Daniel Langleben, a Pennsylvania Egyetem pszichiátere volt az első kutató, aki az fMRI-t a megtévesztés vizsgálatában alkalmazta. Az ő

¹⁴ Abootalebi V, Moradi MH, Khalilzadeh MA. (2009) A new approach for EEG feature extraction in P300-based lie detection. *Comput Methods Programs Biomed* 94, 48-57.

¹⁵ Farwell LA, Donchin E. (1991) The truth will out: Interrogative polygraphy with event-related brain potentials. *Psychophysiology* 28, 531-547.

érdeklődését az általa a Figyelemhiányos-Túlmozgásos zavarban (ADHD) szenvedő, késztetéseiket gyengén kontrolláló serdülők kezelése során megfigyelt, hazudási nehézséget okozó, ún. impulzív igazmondás keltette fel. Az igazság eltitkolását ezeknél a gyerekeknél nagyon megnehezíti, hogy gyakran képtelenek nem elkottyantani ismereteiket vagy tudomásukat elleplezendő dolgokkal kapcsolatban. Ez a mehökkentő tapasztalat vezette Langleben a hazudás és igazmondás biológiai alapjainak kutatására. Kutatása során GKT (Tudomás a Bűnösségről Teszt) eljárást használt fMRI vizsgálat közben. A vizsgálati személyek első lépésben kaptak egy kártyát, és a feladatuk az volt, hogy a tesztelés során majd hazudjanak a náluk lévő kártya azonosságát illetően. Ezután a mágneses mezőt kialakító műszerbe fektették őket, majd a látómezejükben elhelyezett képernyőre kártyák képeinek sorozatát vetítették, a kártyákkal kapcsolatban pedig többszörös feleletválasztásos kérdéseket tettek fel. A kritikus kártyánál arra is rákérdeztek, hogy ezt kapták-e meg a vizsgálat előtt (erre a kérdésre kellett hazudniuk az instrukció szerint). A módszerrel Langleben a megtévesztés során a prefrontális kéreg, valamint az alsó frontális és alsó fali lebeny közötti hálózat aktivitását azonosította, és abban bízott, hogy a megtévesztés idegi markerét sikerült megragadnia¹⁶.

A megtévesztés 2 fő elven alapul¹⁷, részben az ún. tudatelméleten (ToM: Theory of Mind), azaz a másoknak gondolatok és szándékok tulajdonításának képességén, valamint az ún. (deontikus) kötelesség-gondolkodáson, ami a társas normák méltányolását és értékelését jelenti. Langleben munkájának kritikusai szerint ebben a szimplifikált vizsgálatban nem jelent meg a hazudás két lényeges aspektusa, a hazudó téves információval kapcsolatos meggyőződésre irányuló szándéka, és a társuló érzelmi válasz sem³, így a biológiai alapok teljesebb megértéséhez a limbikus rendszer és az amygdala aktivitásának figyelembe vétele is célszerű lehet.

Mivel az eljárás megbízható, biztonságos, és elérhetősége egyre szélesebb körű, intenzíven nekiláttak a hazudás azonosításban való felhasználás kidolgozásának. A korai fMRI vizsgálatokat a már rendelkezésre álló figyelemmel, válaszgátlással és kognitív konfliktussal kapcsolatos vizsgálati eredmények^{18,19,20} alapján az alapvető kognitív működések elméleti keretei között

¹⁶ Langleben DD, Schroeder L, Maldjian JA, Gur RC, McDonald S, Ragland JD, O'Brien CP, Childress AR. (2002) Brain activity during simulated deception: An event-related functional magnetic resonance study. *Neuroimage* 15, 727-732.

¹⁷ Spence S, Hunter M, Farrow T, Green RD, Leung DH, Hughes CJ, Ganesan V. (2004) A cognitive neurobiological account of deception: Evidence from functional neuroimaging. *Royal Society* 359, 1755-1762.

¹⁸ Carlson SM, Moses LJ, Hix HR. (1998) The role of inhibitory processes in young children's difficulties with deception and false belief. *Child Dev* 69, 672-691.

értelmezték^{16,21}. Majd a kutatás két irányban indult el, az egyik a hazudás azonosítási technikák finomítását, míg a másik a megtévesztési működés háttérben álló funkcionális neuroanatómiai feltárást célozta²². Ezek fokozatosan egy munkamemória alapú modell kialakításában konvergáltak, ami prefrontális-fali lebeny hálózati működésén alapuló figyelmi és ellenőrző kontroll alatt áll^{21,23}.

Az elvégzett számos fMRI vizsgálat eredményei alapján úgy tűnik, legkövetkezetesebben az orbitofrontális kéreg (OFC), az elülső cinguláris kéreg (ACC)^{24,25} és az amygdala együttese aktiválódik a megtévesztő viselkedés során, míg igazmondás során ez a hálózati mintázat nem aktív²⁶.

AZ FMRI ELJÁRÁS EREDMÉNYEINEK ELÉGTELENSÉGE BÍRÓSÁGI ELJÁRÁSOK SORÁN BIZONYÍTÉKKÉNT VALÓ FELHASZNÁLÁSHOZ

Csupán néhány dokumentált esetről van tudomásunk az fMRI-vel végzett hazudás azonosítás tárgyalótermi felhasználásának megkísérléséről. Ezek egyelőre kudarcot vallottak, a tárgyalás előtti konzultációk során egyik esetben sem sikerült elérni a bizonyítékként való elfogadtatást a kezdeményezőknek. Egészen különféle esetekben merült fel ez a lehetőség alapvetően a védelem részéről – saját boltban történt tüzeset kapcsán²⁷, szexuális abúzus²⁸

¹⁹ Konishi S, Nakajima K, Uchida I, Kikyo H, Kameyama M, Miyashita Y. (1999) Common inhibitory mechanism in human inferior prefrontal cortex revealed by event-related functional MRI. *Brain* 122, 981-991.

²⁰ MacDonald AW III, Cohen JD, Stenger VA, Carter CS. (2000) Dissociating the role of the dorsolateral prefrontal and anterior cingulate cortex in cognitive control. *Science* 288, 1835-1838.

²¹ Spence SA. (2004) The deceptive brain. *J R Soc Med* 97, 6-9.

²² Langleben DD. (2008) Detection of deception with fMRI: Are we there yet? *Leg Criminol Psychol* 13, 1-9.

²³ Nunez JM, Casey BJ, Egner T, Hare T, Hirsch J. (2005) Intentional false responding shares neural substrates with response conflict and cognitive control. *Neuroimage* 25, 267-277.

²⁴ Greene J, Paxton J. (2009) Patterns of neural activity associated honest and dishonest moral decisions. *Proc Natl Acad Sci U S A* 106, 12506-12511.

²⁵ Christ S, Van Essen D, Watson J, Brubaker LE, McDermott KB. (2009) The contributions of prefrontal cortex and executive control to deception: Evidence from activation likelihood estimate meta-analyses. *Cereb Cortex* 19, 1557-1566.

²⁶ Jin B, Strasburger A, Laken SJ, Kozel FA, Johnson KA, George MS, Lu X. (2009) Feature selection for fMRI-based deception detection. *BMC Bioinformatics* 10, 1-7.

²⁷ McKenna P. (2007) Can a brain scan prove you're telling the truth? *New Scientist* Feb 17, 13.

²⁸ Mandrigal A. (2009) MRI lie detection to get first day in court. *Wired* (www.wired.com/wiredscience/2009/03/noliemrt)

és biztosítási csalás gyanúja esetén²⁹. Az elvetés motívumairól legrészletebben az utóbbi ügyben illetékes szövetségi főbíró (Tu Pham) tárgyalást megelőző meghallgatások alapján kialakított részletes állásfoglalása tudósít³⁰. Véleménye szerint, két alapvető oka van annak, hogy nem fogadható el bizonyítékként az fMRI-vel végzett megtévesztés azonosítási vizsgálat bizonyítékként. Az egyik, hogy ez az eredmény korlátozná a bíróság hagyományos és alapvető ténymegállapító szerepét, továbbá a módszer jelenleg nem felel meg a tudományos eredmények bizonyítékként való felhasználhatóságának feltételeit meghatározó, szigorú, ún. Daubert-féle kritériumoknak³⁰. A bíróság hagyományos ténymegállapító funkciójának feladásával esetleges megtévesztő eredmények interpretációs bizonytalanságai, vagy a vizsgálati eredmények helytelen bemutatása, netán a vizsgálatok végzőinek esetleges korrumpálása egyaránt téves vádhoz vezethetne. A Daubert-féle feltételek szerint³¹ pedig akkor fogadható el tudományos eredmény bizonyítékként, ha az adott módszer empirikusan tesztelt, eredményei kiállják a tudományos irodalmi közlés (peer-reviewed) próbáját, a módszer a tudományos közösségben széles körű elfogadottságot nyer, és ismert az eljárás hibahatára.

Valóban, e körül a két szempont körül sűrűsödnek a felhasználhatósággal kapcsolatos ellenérvek. A fMRI teszt jelenleg nem tudja azonosítani a hazudás érzelmi szándékát – az emocionális dinamikától megfosztott mechanikus analízis pedig nem érvénytelenítheti, nem válthatja fel a tanúk bizonyításainak vizsgálatát, a megtévesztő viselkedés komplex megjelenésének humán azonosítását, és így a bíróság szuverenitását azzal kapcsolatban, hogy ezek alapján higgyenek a tanúknak vagy sem.

Az fMRI módszert egyelőre csak önkéntesekkel, modellhelyzetben és laboratóriumban tesztelték (ahol kis motivációval kellett konkrét tényekről hazudniuk), így nem felel meg a Daubert kritériumoknak, igazán egyiknek sem. A hazudás egyénenként eltérő érzelmi motivációit nem tudja azonosítani, nem tud különbséget tenni a megtévesztés és az emlékezeti hibázás miatti tévedés között, és talán a kóros vagy szakértő hazudók hatásosan nyomhatják el magukban az igazságról való tudomást. Hiányoznak a laboratóriumon kívüli, ökológiailag valid körülmények közötti vizsgálatok, hogy kontrollálni tudják a módosító tényezők, pl. a motiváció, az egyéni képességek, a kor, a mentális állapot, a szedett gyógyszerek hatásait. Mindezt ráadásul nagy esetszámon kellene tesztelni, hogy standardizálást és marker validációs elemzéseket lehessen végezni.

²⁹ Dresser R. (2010) Brain imaging and courtroom deception. *Hastings Rep* 40, 7-8.

³⁰ Miller G. (2010) Science and the law. fMRI lie detection fails a legal test. *Science* 328, 1336-1337.

³¹ Daubert v. Merrell Dow Pharmaceuticals, Inc., 509 U.S., 113 S. Ct. 2786 (1993)

Az agy és az elme nem ugyanaz, az agyi válaszok, valamint a viselkedés és az érzelmek közé nem lehet egyenlőséget tenni, Stephen J Morse, a Pennsylvania egyetem jogász professzora megfogalmazásában³²: „az agy nem öl embereket – az emberek ölnek embereket”.

BIOETIKAI FENNTARTÁSOK AZ FMRI BIZONYÍTÉKKÉNT VALÓ FELHASZNÁLÁSÁVAL SZEMBEN

Az eljárás pontosságának elégtelenségei téves vádhoz vezethetnek. A hazugságok és hazudók sokféleségének, a kulturális és a személyközi meggyőződésrendszereken alapuló különbségeinek, a spontán és gyakorolt hazudás elkülönítő azonosításának, az érzelmi intenzitás hatásának, az ellenintézkedések felismerésének, és az értelmezési szubjektivitás szerepének szerteágazó tisztázatlanságai megkérdőjelezik a módszer pontosságát.

További probléma a vizsgálati adatok bizalmas kezelésének tisztázatlansága (pl. az elkészített felvételekből a vizsgálati személyek arcát is lehetne rekonstruálni). Mivel itt az egyébként egészségügyi diagnosztikai módszer nem orvosi felhasználásáról van szó, nem érvényesek az adatkezelés orvosi követelményei, a szolgáltató társaságok maguk határozzák meg ennek a szabályait, amit azonnal a résztvevő személyek egyéni felelősségébe delegálnak³³.

Mindemellett az esetleges nem önkéntes alkalmazás két alapvető jogot is sértene. Egyfelől az eljárás kényszerítő alkalmazása nem lehetséges, írásbeli beleegyezés nélkül az Egyesült Államokban alkotmányellenes³⁴. Továbbá sértené azt az alapjogot is, mely szerint mindenkinek joga van arra, hogy elkerülhesse, hogy magára, maga ellen vallomást tegyen.

Másrésről jogunk van a kognitív szabadsághoz, jogunk a mentális magánélethez, továbbá az információk helyes kezeléséhez³⁵. Ez alapján az esetleges tudomásunk bűnösségünkről nem határozható meg (akaratunk ellenére) mentális működéseinkbe bepillantást nyújtó eljárással, és az igazsággal kapcsolatos mentális tartalmaink nem azonosíthatók kognitív vizsgálat során nyert idegéletani aktivitáskülönbségek alapján.

Mellesleg, ha már etikánál tartunk, a két legismertebb szolgáltató társaság a Cephos Corp. és a No Lie MRI a tények ellenére úgy hirdeti szolgáltatását (kb 1500 USD értékben), hogy eljárásukat jogi bizonyítékként elfogadják.

³² <http://www.nature.com/news/2010/100317/full/464340a.html>

³³ Tovino SA. (2005) Currents in contemporary ethics. *J Law Med Ethics* 33, 844-850.

³⁴ Boire RG. (2005) Searching the brain: The fourth amendment implications of brain-based deception detection devices. *Am J Bioethics* 5, 62-63.

³⁵ Wolpe P, Foster KR, Langleben DD. (2005) Emerging neurotechnologies for lie-detection: Promises and perils. *Am J Bioethics* 5, 39-49.

A MEGTÉVESZTÉS MŰKÖDÉSÉNEK MEGÉRTÉSÉT SZOLGÁLÓ KOGNITÍV MODELLEK

A Tudomás a Bűnösségről Teszt (GKT) működésével kapcsolatos magyarázatok közül a figyelmi aspektusokra alapozott Válaszorientációs, és az emlékezeti működésekre fókuszáló Párhuzamos Feladatkészlet elméletek a legfontosabbak – ezek mellett még számos, egy-egy aspektust megragadó teória gazdagítja megértésünket.

A Válaszorientációs Elmélet (Orienting Reponse Theory) a figyelmi folyamatok sajátosságai alapján értelmezi a megtévesztő viselkedést. Az adaptív viselkedés egyik lényeges eleme az a hajlamunk, hogy az új és az érzelmileg jelentős ingerek képesek terelni és megragadni a figyelmünket³⁶. Ez az orientációs válasz a bűnös vizsgálati személyeknél is megjelenik, ha a releváns ismeretekkel szembesítik őket. Ez a figyelmi eltérés – a semleges alternatívákkal szemben – vegetatív változások (pl. szívfrekvencia lassulása)³⁷, és viselkedési eltérések (pl. a válaszügy megnövekedése)³⁸ formájában meg is nyilvánulhat. Ha a gyanúsított fenyegetve érzi magát, a releváns opció esetén védekezésképpen esetleg az éberség (arousal) fokozódása és a szívrítmus gyorsulása is megjelenhet. A bűnös ismeretekkel kapcsolatos válaszok vélhetően automatikusak, és nehéz őket elnyomni⁴.

A Párhuzamos Feladatkészlet (PTS: Parallel Task Set)³⁸ modell a válaszkompetíció felől értelmezi a bűnös tudomással kapcsolatos megtévesztés problematikáját. A GKT kérdéseinek megválaszolásakor két többelemű (az emlékezeti folyamatokat, a válasz kiválasztását, előkészítést és kivitelezését végző) feladatkészlet működik egymástól függetlenül, párhuzamosan. Az ismerősségen alapuló készlet automatikusan megjelenik és gyors (előfeszítési, ún. priming hatásokon bontakozik ki). Ezzel párhuzamosan egy újraszerkesztési készlet is mozgósítódik a megtévesztés céljából, ami tudatos kontroll alatt áll, kognitív forrásokat mozgósít, és emiatt lassúbb. A releváns kérdéseknél tehát két eltérő válasz igény jelentkezik és vetélkedik a viselkedés végrehajtását kontrolláló funkció előtt, az egyik az ismerősségi feladatkészletből érkezik és az igaz válaszra irányul, míg a másik az újraszerkesztési készletből és a megtévesztő választ készíti elő. A bűnös ismeret elrejtését szolgáló megté-

³⁶ Sokolov EN. (1963) *Perception and the Conditioned Reflex*. New York, Macmillan

³⁷ Verschuere B, Majjer E, De Clercq A. (2010) Concealed information under stress: a test of the orienting theory in real-life police interrogations. *Legal Criminol Psych* 16, 384-356.

³⁸ Seymour TL. (2001) A EPIC model of the 'guilty knowledge effect': strategic and automatic processes in recognition. *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences & Engineering* 61, 5591.

vesztő viselkedés érvényre jutásához ezt a válaszkonfliktust meg kell oldani, haladni - a személynek le kell gátolnia és felül kell vezérelnie az ismerősségen alapuló automatikus válaszát. A válaszkonfliktus megoldásához szükséges járulékos lépések magyarázzák a válaszügy megnövekedését. Ezek finom mechanizmusok, implicit emlékezeti tesztelés során nehéz őket elrejtetni³⁹.

Emellett több modell segít finomítani és differenciálni a megtévesztő viselkedés kogníciójának megragadását.

A Négy Tényező Elmélet⁴⁰ rámutat a megtévesztés összetett, multidimenzionális természetére. Ez a hatásos teória rámutat arra, hogy a kognitív összetevők mellett az általános éberség (arousal) fokozódásával, a megtévesztés által keltett szorongás, büntudat és egyéb érzések mozgósítódásával, valamint a verbális és nem-verbális viselkedés ellenőrzésének igyekezetével egyaránt számolnunk kell. Mindezek alapján a megtévesztő viselkedéssel együtt járó különböző természetű zavarjelek a leleplezésben mind-mind potenciális ún. kulcsok lehetnek.

A Személyközi Megtévesztés Elmélet^{41,42} a hazudó és a célszemély közötti verbális és nemverbális információcsere dinamikus és kölcsönös összefüggését emeli ki. A megtévesztő viselkedés során a kommunikációs diád szereplői között dinamikus interakció bontakozik ki, mindkettő monitorozza a saját és a másik viselkedését, és válaszol a kommunikációs elemekre. Az igazmondóktól eltérően a megtévesztő személy jelentős kognitív terhelés alatt áll, tudatosan manipulálnia kell az üzeneteit ahhoz, hogy megfelelően rugalmas üzenetet alkothasson annak érdekében, hogy megtéveessen, és egyúttal becsületesnek tűnjön, mindeközben folyamatosan monitoroznia kell a célszemély reakcióit, hogy elemezhesse, hogy megfelelően hatékony és sikeres-e. A túlzott terhelés nem monitorozott viselkedéselemek formájában manifesztálódhat, a megtévesztő aktus során viselkedési kulcsok (pl. a hamis narratíva részleteivel kapcsolatos bizonytalanság, homályosság, szünettartások, elhúzódo testbeszéd) formájában.

Mind a Négy-Tényező, mind a Személyközi Megtévesztés Elmélet azt állítja, hogy miközben a hazudó igyekszik stratégiai kontrollt gyakorolni a

³⁹ Anderson JR. (2000) *Learning and Memory*. New York, Wiley and Sons.

⁴⁰ Zuckerman M, DePaulo BM, Rosenthal R. (1981) „Verbal and nonverbal communication of deception”, In. *Advance sin Experimental Social Psychology*, Vol 14, ed. L Berkowitz, New York, Academic Press, 1-59.

⁴¹ Buller DB, Burgoon JK. (1996) Interpersonal deception theory. *Commun Theory* 6, 203-242.

⁴² Burgoon JK, Buller DB. (2008) „Interpersonal deception theory”, In. *Engaging Theories in Interpersonal Communication: Multiple Perspectives*, eds. LA Baxter, DO Braithewaite, Thousand Oaks, CA Sage Publications, 227-239.

viselkedése felett, a növekvő kognitív terheléssel viselkedési kulcsok szivároghatnak ki. Legmegbízhatóbbnak a nyugtalan kézmozgások, gyakori pislogás, pupillatágulat, emelkedett hangmagasság, beszédhibák (grammatikai hibák, nyelvbotlások), szünetek és beszédbeli tétovázások, a verbális és a nem-verbális csatornák közötti eltérések tűnnek⁴⁰. A kognitív terhelést kiváltó technikák erre alapozva növelik a kognitív terhelés, hogy maximalizálják a viselkedési és egyéb kulcsok szivárgását.

A Titoktartás Belemélyedési Elmélete⁴³ emlékeztet alapú, és elsősorban a mulasztásokkal kapcsolatos hazugságokra fókuszál, ám van relevanciája a megtévesztésekkel kapcsolatban általánosságban is. Az elmélet rámutat, hogy titoktartáskor leggyakrabban az igazsággal kapcsolatos gondolat elnyomását alkalmazzuk, és ez az állandó aktív erőfeszítés paradox módon azt eredményezheti, hogy a titok betolakszik a gondolatok közé, ami megújítja az elnyomási igyekezetet – a ciklus felfokozódásával a személy szinte kényszerűen érezhet arra, hogy bevallja a titkot. Valóban, úgy tűnik, általánosságban is igaz, hogy a megtévesztés során a kognitív források áthelyezése gyakran megköveteli az igaz válaszolás gátlását^{44,45,46,47}, ahogy ez a gondolatelnyomásban előfordul. Ha pedig ezek ismételt tesztelés során egyre elérhetőbbekké válnak, növekvő terhelés során könnyebben kifecseghetők.

Az Ön-Megjelenítési Elmélet⁴⁸ szerint az emberek általában igyekeznek kontrollálni nem-verbális viselkedésüket annak érdekében, hogy célzott benyomást keltsenek másokban, ami igaz a megtévesztés aktusaira is. A problémát részben az jelenti, hogy a számos nem-verbális jelzést (pl. az alapérzelmek arckifejezéseit, vagy a beszédhang tónusát) nehéz tudatosan kontrollálni⁴⁹, továbbá a nem-verbális üzenetek jóval hozzáférhetőbbek a befogadó, mint a közlő részéről⁴⁸. Ez az elmélet jól megvilágítja, hogy a megtévesztést nem-verbális kulcsok szivárgása is kísérheti.

⁴³ Lane JD, Wegner DM. (1995) The cognitive consequences of secrecy. *J Pers Soc Psychol*, 69, 237-253.

⁴⁴ Pennebaker JW, Chew CH. (1985) Behavioral inhibition and electrodermal activity during deception. *J Per Soc Psychol* 49, 1427-1433.

⁴⁵ Johnson R, Barnhardt J, Zhu J. (2004) The contribution of executive precesses to deceptive responding. *Neuropsychologia* 42, 878-901.

⁴⁶ Kozel FA, Padgett TM, George MS. (2004) A replication study of neural correlates of deception. *Behav Neurosci* 118, 252-256.

⁴⁷ Osman M, Channon S, Fitzpatrick S (2009) Does the truth interfere with our ability to deceive? *Psychol Bull Rev* 16, 901-906.

⁴⁸ DePaulo BM. (1992) Nonverbal behavior and self-presentation. *Psychol Bull* 111, 203-243.

⁴⁹ Ekman P. (2001) *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage*. New York, Norton.

A megtévesztés Baddeley nagy hatású munkamemória elméletére^{50, 51} alapozott modellje szerint^{52, 53} a hazudás az igazmondásnál nagyobb terhelést jelent a nagyobb feldolgozási szükséglet miatt. Míg az igazmondás mindössze az emlék felidézését és rekonstrukcióját igényli, megtévesztéskor egy új történetet kell kitalálni, vagy módosítani a múltbéli tapasztalataiból elérhető forgatókönyveket. A megtévesztő narratívának rugalmasnak kell lennie, nem mondhat ellent sem önmagának, sem a célszemély ismereteinek. Emellett a megtévesztő személynek monitoroznia kell saját viselkedését, továbbá a célszemélyt is a gyanakvás jeleinek azonosítására. A kognitív terhelés fokozásával kulcsok szivárgását provokálhatjuk.

Az általános megtévesztési elméletek fejlődésével kidolgozták a bűnösségről való tudomás teszt (GKT) speciális elméletét is, amit Aktiváció-Döntés-Konstrukció Modellnek (ADCM) neveznek^{54, 55, 56}. Eszerint a feltett kérdés általában automatikusan aktiválja az igazság emlékét a tartós memóriatárban, az aktivált igazság és a társas helyzet függvényében döntés születik a megtévesztésről, ezt követően az igaz válaszolás gátlás alá kerül (ami még így is proaktív interferencia veszélyét rejt magában a megtévesztés szempontjából), majd megszületik (konstruálódik) egy megfelelően rugalmas és koherens válasz (a terhelés minimalizálása érdekében leggyakrabban az igazság emléknymainak módosításával), amit a megtévesztő végül megoszt a célszeméllyel. A megtévesztő viselkedés megértése szempontjából valójában azonban a modell kiterjesztése⁵⁶ az előremutató, ami először veszi igazán figyelembe a megtévesztő válasz gyakorlásának szerepét. A megtévesztő személy még a vizsgálat előtt eldönti milyen kérdésekre fog hazudni, és megfelelő válaszokat konstruál. Így a hazugságról a teszt során már nem döntés születik, hanem csak emlékezés rá, a hazugság konstrukcióból pedig már csupán hazugság

⁵⁰ Baddeley AD. (1992) Working memory. *Science* 255, 556-559.

⁵¹ Baddeley AD. (2000) The episodic buffer: A new phase of working memory? *Trends Cogn Sci (Regul Ed)* 4, 417-423.

⁵² Sporer SL, Schwandt B. (2006) Paraverbal indicators of deception: A meta-analytic synthesis. *Appl Cogn Psychol* 20, 421-446.

⁵³ Sporer SL, Schwandt B. (2007) Moderators of nonverbal indicators of deception: A meta-analytic synthesis. *Psychol Public Policy Law* 13, 1-34.

⁵⁴ Walczyk JJ, Roper K, Seeman E, Humphrey AM. (2003) Cognitive mechanisms underlying lying to questions: response time as a cue to deception. *Appl Cogn Psychol* 17, 755-774.

⁵⁵ Walczyk JJ, Schwartz JP, Clifton R, Adams B, Wei M, Zha P. (2005) Lying person to person about life events: A cognitive framework for lie detection. *Pers Psychol* 58, 141-170.

⁵⁶ Walczyk JJ, Mahoney KT, Doverspike D, Griffith-Ross DA. (2009) Cognitive lie detection: Response time and consistency of answers as cues to deception. *J Bus Psychol* 24, 33-49.

felidézés lesz - prospektív emlékezeti működésünk révén. A vizsgálat során az előre gyakorolt kérdések megjelenésére kulcsingeres felidézés történik, ami típusosan automatikusan és gyorsan bekövetkezik³⁹.

A HAZUDÁS TETTENÉRÉSE KOGNITÍV TERHELÉS KIVÁLTÁSÁVAL

Az elméletek tükrében tisztán megmutatkozik a megtévesztés jelenségvilágának sokfélesége. Nincs egy a jelenségeket átfogni képes általános elmélet. Ráadásul a kidolgozott teóriák alapvetően a spontán, nem gyakorolt hazudással kapcsolatban érvényesek igazán, ezekben az esetekben van legnagyobb esély a megtévesztés árulkodó jeleinek előbukkanására, a kulcsjelek ún. szivárgására. Hogy minél működőképesebb legyen az eljárás az ellenintézkedésekkel szemben is, az elmúlt években a kognitív terhelés fokozására törekedtek a kutatók.

Az ADCM modellre épített Időkorlátozott Integritás Megerősítés (TRI-Con: Time Restricted Integrity-Confirmation)⁵⁵ technika szelektíven igyekszik a hazudók terhelését fokozni gyors választást igénylő feladathelyzet keretei között homályos előkészítésű, majd váratlanul nyílt, nem anticipálható, ugyanakkor rövid feleletet igénylő kérdések alkalmazásával. A kritikus kérdéseket többször is felteszik logikailag kölcsönösen összefüggő kontextusban, hogy tovább fokozzák a kognitív terhelést⁵⁷. Mindezt egyéni kalibrálás előzi meg, így saját alapértékekhez viszonyítva még érzékenyebb az eltérések detektálása. Megelőzően ugyanis alapigazságokat tartalmazó válaszok során meghatározzák a viselkedési alapértékeket minden egyes viselkedési mutató tekintetében, ami összehasonlítási alapot képez a válaszok kulcsaihoz a tesztelés során. Ez az eljárás kontrollálja a viselkedéses alapértékek egyéni különbségeit, és javítja a hazugság azonosítás pontosságát^{58,59}. Persze itt is elő lehet készülni gyakorlással a feladatra, továbbá ki lehet bújni az idő korlát alól is azzal pl. hogy kéri a vizsgálati személy, hogy ismételjék meg a kérdést. Kísérleti helyzetben ezzel az eljárással azért még gyakorolt hazudás esetén is magas százalékkal tudták elkülöníteni a hazudókat és az igazmondókat⁵⁶, sőt

⁵⁷ Granhag PA, Hartwig M. (2008) A new theoretical perspective on deception detection: On the psychology of instrumental mind-reading. *Psychol Crime Law* 14, 189-200.

⁵⁸ Walters SB. (1996) *Principles of Kinesic Interview and Interrogation*. New York, CRC Press.

⁵⁹ Bond CF Jr, DePaulo BM. (2006) Accuracy of deception judgements. *Pers Soc Psychol Rev* 10, 214-234.

még igazságszolgáltatás releváns kontextusban (valódi bűncselekmény videójának felhasználására alapozott vizsgálatban) is jó eredményeket értek el⁶⁰.

A kérdések váratlanságának fokozását más kutatók is alkalmazták, megjósolhatatlan részletekre vonatkozó kérdések alkalmazásával, vagy arra kérték a vizsgálati személyeket, hogy rajzoljanak bizonyos részleteket^{61,62}. De ezeknek az eljárásoknak is részben az a gyenge pontja, hogy a technikák ismertté válásával elvileg még ezekre is elő lehet készülni. Továbbá az ilyen apróbb részletek még az igazmondók emlékezetében is homályban maradhatnak⁶³, ami nem emlékszem választ eredményez, tehát ezt a hazudótól is el kellene ezt fogadni.

További terhelést jelenthet, ha arra kéri a vizsgálati személyeket, hogy a válaszadások során tartsák fenn a szemkontaktust a vizsgálatvezetővel, ami emelheti a kognitív terhelést és fokozhatja a szorongást is⁶⁴. Azonban ezt is lehet gyakorolni, továbbá kulturális különbségek vagy a kiváltott szorongás egyéni különbségei is zavaróan hathatnak az értékelés során.

Azzal is fokozható a kognitív igénybevétel, hogy a történekről fordított időrendű beszámolót kérnek a vizsgált személytől^{65,66}, ami a hazudókra az igazmondóknál szintén jóval nagyobb terhelést ró. Azonban a gyakorlás itt is hatásos ellenintézkedés lehet, továbbá, ha a hamis alibit valóságos események létező epizodikus emlékeire alapozták, és csak azok bizonyos részleteit változtatták meg^{63,67}, ez a fajta kognitív terhelés az igazmondók szintjére csökkenhet vissza.

⁶⁰ Walczyk JJ, Griffith DA, Yates R, Visconte SR, Simoneaux B, Harris LL. (2012) Lie detection by inducing cognitive load: Eye movements and other cues to the false answers of „witnesses” to crimes. *Crim Justice Behav* 39, 887-909.

⁶¹ Vrij A, Leal S, Granhag PA, Mann S, Fisher RP, Hillman J, Sperry K. (2009) Outsmarting the liars: The benefits of asking unanticipated questions. *Law Hum Behav* 33, 159-166.

⁶² Vrij A, Granhag PA (2012) The sound of critics: New tunes, old tunes, and resistance to play. *J Appl Res Mem Cogn* 1, 139-143.

⁶³ Loftus EF. (2007) „Memory distortions: Problems solved and unsolved” in *Do Justice and Let the Sky Fall: Elizabeth Loftus and her Contributions to Science, Law, and Academic Freedom*, eds M Garry, H Hayne, Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1-14.

⁶⁴ Vrij A, Mann S, Leal S, Fisher R. (2010) „Look into my eyes”: Can an instruction to maintain eye contact facilitate lie detection? *Psychol Crime Law* 16, 327-348.

⁶⁵ Vrij A, Mann S, Fisher R, Leal S, Milne B, Bull R (2008) Increasing cognitive load to facilitate lie detection: The benefit of recalling an event in reverse order. *Law Hum Behav* 32, 253-265.

⁶⁶ Vrij A, Granhag PA. (2012) Eliciting cues to deception and truth: What matters are the questions asked. *J Appl Res Mem Cogn* 1, 110-117.

⁶⁷ Leins DA, Fisher RP, Ross SJ. (2013) Exploring liars’ strategies for creating deceptive reports. *Legal Criminol Psych* 18, 141-151.

Megpróbálkoztak azzal is, hogy a kikérdezés során a válaszadással egyidőben egy másik feladatot is kelljen végezni (pl. matematikai példákat megoldani⁶⁸), ám ez az út egyelőre elméletileg és módszertanilag is kidolgozatlan.

A KOGNITÍV TERHELÉS KIVÁLTÁSÁN ALAPULÓ HAZUDÁS AZONOSÍTÁS ELMÉLETI TAXONÓMIÁJA

A megtévesztés azonosításban a kognitív terhelésre alapozó technikák irodalma már meglehetősen gazdag ahhoz, hogy meg lehessen határozni az eljárások elméleti taxonómiáját, ami segíthet az információk rendezésében, és a kutatások további fejlesztésének elméletvezérelt irányításában. A módszerek rendezésének alapját a kognitív terhelés típusa és az igényelt válaszok zártága képezi. A kognitív terhelés lehet belső, amikor a megtévesztéshez fokozott az inherens figyelmi és munkaemlékezeti igény, valamint lehet külső, amikor egyéb nehezítések pl. párhuzamos feladatok vagy szorongás-fokozás okoz megnövekedett igénybevételt. A kérdések lehetnek zártak, melyek rövid válaszokat igényelnek, vagy nyitottak, melyek teljesebb narratíva vagy rajzok megalkotását teszik szükségessé.

A belső terhelést jelentő és zárt végű válaszadást igénylő feladatok a nehezen kontrollálható nem-verbális viselkedési kulcsok szivárgását (és esetlegesen az igaz elemek kifecsegését) idézik elő. Ide tartozik a klasszikus Tudomás a Bűnösségről Teszt (GKT) egy válaszdíő méréses változata⁸. Továbbá az egyik legkidolgozottabb eljárás, a TRI-Con, a maga gyors válaszolást igénylő, nem anticipálható és kölcsönös összefüggésekben ismétlődő kérdéseivel, ahol a viselkedési kulcsok előre kalibrált saját alapszintjéhez viszonyítják az eltéréseket. Ide sorolhatók a szintén előre nem látható, apró részletekre vonatkozó, rövid válaszokat igénylő technikák is. Valamint egyes implicit tesztek, pl. az Implicit Személyiség és Attitűd Teszt⁶⁹, ahol a vizsgálati személyt válaszdíő szorításba helyezik, ezzel megnehezítik a megtévesztő viselkedését az igazi attitűdök és a kiváltani vágyott hamis benyomás közötti interferencia erőterében (pl. milyen gyorsan válaszolnak a személyek, ha a 'jó' szót kell társítani számos ingerek között feltűnő sötét bőrszínű arcokhoz).

A belső terhelést jelentő és nyílt végű válaszadást igénylő módszerek a megtévesztés verbális elemeinek megjelenését, szivárgását igyekeznek előidézni. Ide tartozik az az eljárás, amikor meglepő narratíva elmondására

⁶⁸ Patterson T. (2010) The effect of cognitive load on deception. *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences & Engineering* 71, 1364.

⁶⁹ Banse R, Greenwald AG. (2007) Personality and social cognition research: Past, present and future. *Eur J Pers* 21, 371-382.

készítetik a személyt, vagy meglepő rajzot kérnek tőle az alibivel kapcsolatban. Ebbe a kategóriába tartozik az események elmeséltetése fordított időrendben, vagy különböző fizikai perspektívából, térbeli pozícióból. Az igazmondók narratívája gazdagabb valóságos részletekben, és kevesebb hezitációval adják elő, mint a hazudók⁵³.

A külső terhelést igénybevevő eljárások nem azzal váltanak ki kognitív terhelést, hogy megnehezítik a hazudást, hanem hogy megváltoztatják a vizsgálati eljárás vagy kontextus egyéb aspektusait. A külső terheléssel dolgozó és zárt végű válaszadást igénylő technikák a nehezen kontrollálható nem-verbális kulcsok szivárgását, és az igaz elemek kifecsegesését provokálják. Ide tartozik az a helyzet, amikor arra kérik a vizsgált személyt, hogy a válaszadás során tartsa fenn a szemkontaktust a vizsgálóval, vagy tükörrel szemközt ültetve adjon gyors, rövid válaszokat. A feladatok másik típusában kettős feladathelyzetben vizsgálják a személyt, akinek a válaszadással párhuzamosan egy másik feladatot is kell végezni, és a megoldási hatékonyság változását vizsgálják a kritikus kérdések megjelenésekor. A konkurens feladatok lehetnek nem-verbálisak (pl. vezetés szimulátoron), de verbális munkamemóriát terhelő feladatok is (pl. n-back teszt, amikor el kell dönteni, hogy az adott stimulus előfordult-e már 'n' tétellel korábban).

A külső terheléssel dolgozó és nyílt végű válaszadást igénylő feladatok a verbális kulcsok szivárgását provokálják, továbbá a saját és a célszemély viselkedésének intenzívebb ellenőrzését. Arra kérik a vizsgálati személyt, hogy narratív választ adjon szemkontaktus tartás közben vagy tükör előtt, valamint párhuzamos (pl. matematikai vagy szimulátor irányító) feladat végzése közben.

A belső és külső kognitív terhelés, valamint a zárt és nyílt végű válaszadás nehézségeinek együttes kihasználására nyílik lehetőségünk a technikák kombinálásával. Például a TRI-Con eljárás során felkérjük a személyeket, hogy tartsanak szemkontaktust a vizsgálóval⁶⁴. Vagy a vizsgáló kérhet egy narratívát az alibiről, amit egy TRI-Con vizsgálat követ az alibi részleteire vonatkozóan. Ha a nyitott szakaszban a verbális és kontrollálási kulcsok, továbbá a zárt kérdéseknél a kognitív terhelés jelei egyaránt a megtévesztést jelzik, erős konvergáló bizonyítékokról van szó. Emellett a hazugság azonosítás javítására értékes lehet még a pszichofiziológiai és a kognitív terhelés kulcsainak kombinálása.

A HAZUDÁSAZONOSÍTÁS FEJLŐDÉSE

Mivel a megtévesztésnek számos típusa van, és azokat sokféle motiváció irányíthatja⁷⁰, egyedül egyetlen kognitív elmélet sem képes átfogóan magyarázni megnyilvánulásait^{49,71}. Az eddig áttekintett koncepciók és módszerek lehetnek az építőkövei az olyan szűk fókuszú modelleknek, melyeket esetleg autentikus környezetben (pl. rendőrségi kihallgató szobákban) is lehet majd használni.

A fejlődés ezen a területen folyamatos. A továbblépés szempontjait Walczyk az ellenintézkedések hatásainak minimalizálásában, az eljárások standardizálásában, az értékelés objektivitásának fokozásában és az elméletvezéreltségben látja⁷².

Minden új hazugság azonosító módszerrel kapcsolatos információk előbb-utóbb elterjednek, így az ellenintézkedési kísérletek nem előzhetők meg^{4,5,73,74,75,76}. Az intelligens, motivált hazudók a vizsgálat előtt megtévesztő narratívát készítenek, és az előrelátható kérdésekre megtévesztő válaszokkal készülnek fel^{77,78}. A megtévesztés gyakorlása komoly ellenintézkedés, meg kell találni az utat a minimalizálására és a leleplezésére. A gyakorlást is jelzik bizonyos viselkedésszerűségek: a gyakorlással készülő hazudók válaszüdeje rövidebb lehet a nem gyakorolt hazudóknál, sőt az igazmondóknál is^{79,80},

⁷⁰ DePaulo BM, Lindsay JJ, Malone BE, Muhlenbruck L, Charlton K, Harris C. (2004) Serious lies. *Basic Appl Soc Psychol* 26, 147-167.

⁷¹ DePaulo BM, Lindsay JJ, Malone BE, Muhlenbruck L, Charlton K, Harris C. (2003) Cues to deception. *Psychol Bull* 129, 74-112.

⁷² Walczyk JJ, Igou FP, Dixon AP, Tcholakian T. (2013) Advancing lie detection by inducing cognitive load on liars: A review of relevant theories and techniques guided by lessons from polygraph-based approaches. *Front Psychol* 4: 14.

⁷³ Rosenfeld JP, Soskins M, Bosh G, Ryan A. (2004) Simple, effective countermeasures to P300-based tests of detection of concealed knowledge. *Psychophysiology* 41, 205-219.

⁷⁴ Simpson JR. (2008) Functional MRI lie detection: too good to be true? *J Am Acad Psychiatry Law* 36, 491-498.

⁷⁵ Verschuere B, Prati V, De Houwer J. (2009) Cheating the lie detector: faking in the autobiographical implicit association test. *Psychol Sci* 20, 410-413.

⁷⁶ Ganis G, Rosenfeld JP, Meixner J, Kievit RA, Schendan HE. (2011) Lying in the scanner: covert countermeasures disrupt deception detection by functional magnetic resonance imaging. *Neuroimage* 55, 312-319.

⁷⁷ Vrij A, Mann S. (2001) Telling and detecting lies in a high-stake situation: the case of a convicted murderer. *Appl Cogn Psychol* 15, 187-203.

⁷⁸ Vrij A, Granhag PA, Porter A. (2010) Pitfalls and opportunities in nonverbal and verbal lie detection. *Psychol Sci Public Interest* 11, 89-121.

⁷⁹ O'Hair HD, Cody MJ, McLaughlin ML. (1981) Prepared lies, spontaneous lies, Machiavellianism, and nonverbal communication. *Hum Commun Res* 7, 325-339.

jellemző lehet a szemmozgások csökkenése a vizuális környezet emlékezeti előhívást zavaró hatásának kivédésére⁶⁰, és agyi aktivációs mintázatuk is elkülöníthető lehet a nem gyakorolt hazudókéttől és az igazmondókéttől⁸¹. Az egyéb ellenintézkedések (pl. a szemkontaktus fenntartására vagy a gyors válaszolásra vonatkozó instrukciók szándékos be nem tartása) hatásainak kutatása szintén felfedhet elkülönítő kognitív-viselkedési jegyeket⁷⁵.

A kutatások egyértelműen igazolták, hogy a humán megfigyelők, még a törvényi végrehajtás tisztjei is, általában gyenge hazugság azonosítók^{59,82,83,84}. Az emberek hajlamosak könnyen megfigyelhető, de megbízhatatlan kulcsokra összpontosítani (pl. a tekintet elfordítására vagy az idegesség jegyeire), ugyanakkor a genuin kulcsokat, finomságuk miatt, gyakran nem észlelik⁷¹. Ennél fogva egyértelműen az eljárások automatizálásának fokozása a cél (mikrofon, fejhallgató használata, előre digitálisan rögzített kérdések, válaszidő mérés, pupillatágasság mérés, hangmagasság mérés, elektrofiziológiai és funkcionális képalkotó eljárások alkalmazása, stb). Emellett a humán vizsgálók jelenléte segítheti az eljárás ellenőrzését és további terhelést válthat ki⁴². A vizsgálat során standardizált eljárás követése a kognitív terhelés mutatóinak, mint a megtévesztés kulcsainak a tisztázását, egyértelműsítését eredményezi. Az adatok elemzésénél pedig a szubjektív értékelés helyett megfelelő automatizált analízis eljárásokat és statisztikai módszereket szükséges használni.

ÖSSZEGZÉS

A poligráf kifejlesztésével megkezdődött a hazudás tudományos azonosításának fejlődése. Azóta eltelt száz év a kutatással, de az eredmények még továbbra is alkalmatlanok arra, hogy bizonyítékként lehetne őket felhasználni bíróságokon. A műszeres módszerek bevonásában látványos előrelépések történtek, és emellett az elméleti modellek is jelentősen fejlődtek. A műszeres eljárásokat a megtévesztés szociális-kognitív elméleteinek irányítása alá sikerült vonni. Napjainkra megérett a helyzet az eddigi tapasztalatok

⁸⁰ Greene JO, O'Hair HD, Cody MJ, Yen C. (1985) Planning and control of behaviors during deception. *Hum Commun Res* 11, 335-364.

⁸¹ Ganis G, Kosslyn SM, Stose S, Thompson WL, Yurgelon-Todd DA. (2003) Neural correlates of different types of deception: an fMRI investigation. *Cereb Cortex* 13, 830-836.

⁸² Ekman P, O'Sullivan M. (1991) Who can catch a liar? *Am Psychol* 46, 913-920.

⁸³ Garrido E, Masip J, Herrero C. (2004) Police officers' credibility judgements: accuracy and estimated ability. *Int J Psychol* 39, 254-275.

⁸⁴ Bond CF Jr, DePaulo BM. (2008) Individual differences in judging deception: accuracy and bias. *Psychol Bull* 134, 477-492.

szintézisére, a módszerek klasszifikációjára, és a továbblépés tudományos előretervezésre.

Mivel a jogban meghatározták a tudományos eredmények bizonyítékként való elfogadásának kritériumait⁸⁵, az ún. Daubert-féle kritériumokat³¹, világos, hogy az eljárásoknak milyen feltételeket kell teljesíteniük. Az empirikusan tesztelt módszereknek a természettudományokban szokásos, az adott szakterületen tudományos közleményeik alapján elismert, más szakértők bírálatának folyamatában elfogadott (ún. peer-reviewed) publikációi révén széles elfogadottságot kell elérni a tudományos közvéleményben, a használat során megfelelő standardokat és biztosítékokat kell összeállítani, melyek alapján meg lehet határozni a potenciális hibaarányokat is. A feltételek teljesítéséhez az elmélet-vezérelt kutatások útja az eljárások standardizálásán, az értékelés objektivitásán és az ellenintézkedések kezelésén keresztül vezet – előreláthatólag még évtizedeken keresztül.

Azonban a jogi kritériumok teljesülése esetén is maradnak meghaladhatatlan etikai korlátai a teljes körű alkalmazásnak. A kognitív szabadsághoz való jog, az önmagára terhelő vallomás tétele alóli mentesség, és a kényszerítő alkalmazás korlátai alapján a jövő tudományos hazudás azonosító eljárása minden bűneset kapcsán általánosan nem lesz alkalmazható a gyanúsítottakkal szemben. Általa vélhetően az ártatlanok önkéntes együttműködésével egy megbízható eszközt, esetleg bizonyítékot fog nyerni a védelem.

Bár lehet, hogy csak meg akarom vezetni a kedves olvasót ☺

⁸⁵ Solomon SM, Hackett EJ. (1996) Setting boundaries between science and law: lessons from Daubert v. Merrel Dow Pharmaceuticals Inc. *Sci Technol Hum Values* 21, 131-156.

HAZUGSÁG, HAMISSÁG, ROSSZHISZEMŰSÉG: PSZICHOANALITIKUS ÉS ANTIPSZICHOANALITIKUS ALTERNATÍVÁK

VERMES KATALIN

Mikor hazudunk, nem azt mondjuk, illetve nem azt fejezzük ki, amit valóságosnak gondolunk, hanem azt mondjuk, illetve azt fejezzük ki, amit gondolni szeretnénk; vagy amiről azt szeretnénk, hogy mások gondolják, esetleg azt szeretnénk, hogy mások azt gondolják, hogy mi azt gondoljuk. Elsőre úgy tűnik, a hazugság olyan interszjektív esemény, ahol a vágy felülírja, manipulálja azt, amit valóságosnak gondolunk. De vajon mi igazabb, autentikusabb bennünk? A vágyakozás, vagy a gondolat? Önnön perspektívánk eredetisége vagy a másikkal való kapcsolat átjárhatósága?

Az igazság és hazugság, valódiság és hamisság lényegéről folyó diskurzus új, némileg botrányos fordulatot vett a 20. században a pszichoanalízis megszületésével. A reflexív szubjektum helyét átvette egy sötétebb, homályosabb, az interszjektív mező felé nyitott szubjektum felfogás, telítve vággyal, testi-séggel, s újfajta kreativitással. E változással együtt a hazugság és a hamisság is újra értelmeződött: már nem az irracionális, önző vágy feltöréseként jelennek meg e fenomének, hanem a végső lényegünket alkotó vágy elakadásaként. Nem akkor hazudunk igazán, mikor csalfa vágyaink felülírják a józan, reális gondolatot, hanem amikor lezárjuk valódi lényegünket, vágyaink, érzéseink rögzíthetetlen áramlását.

Ezen írásban felvázolom hazugság és hamisság jelenségeinek néhány pszichoanalitikus értelmezési lehetőségét. Áttekintem a klasszikus freudi pszichoanalízis, a tárgykapcsolat elméletek és a Sartre által kezdeményezett egzisztenciális pszichoanalízis felfogását hamisságról és hazugságról, valamint ezen elméletek hátterében meghúzódó szubjektumfelfogást. Megvizsgálva e három értelmezési lehetőséget, s a velük járó problémákat, javaslatot teszek hazugság és hamisság negyedik, reszponzív olvasatára, mely az előbbieik lehetőségeit integrálná, s ellentmondásait kiküszöbölné.

A HAZUGSÁG ÉS HAMISSÁG, MINT TUDATTALAN ÖSZTÖNKONFLIKTUS KIFEJEZÉSE

A klasszikus pszichoanalitikus megközelítés szemben áll a hazugság hétköznapi, moralizáló értelmezésével. Nem azt kérdezi, jó e vagy rossz e a hazug viselkedés, vagy beszéd, hanem hogy mit fejez ki a szubjektum rejtőzködő lényegéből. Vagyis a felszín hazugsága mögött a tartalom, a vágy mélyebb igazságát tételezi fel, s a hazugságot, mint pszichés alkotást, kifejeződést vizsgálja. Ez az esztétikai érdeklődés nem csak a klasszikus freudi pszichoanalízisre jellemző, amely intrapszichés ösztönkonfliktus kifejeződésekként érti a hazugságot, de a pszichoanalízis tárgykapcsolat-elméleti interszubjektív modelljére is, amely a korai kapcsolati dinamika nyomainak kifejeződésekként értelmezi azt.

A hazugság kifejezésként való magyarázatára jó példa a hisztéria vizsgálata Freudnál: a hisztériások szimulációra és hazugságra való hajlamát csak akkor értjük meg, ha feltesszük a kérdést: miért vágyik arra a páciens, hogy beteg legyen?¹ S Freud szerint a hisztériás azért vágyik a betegségre, mert nincs más kifejező eszköze, hogy meggyőzze önmagát és környezetét pszichés szenvedéséről. A hisztériás azért szenved, mert nem sikerült feloldani a gyermekkori pszichoszexuális fejlődésben megjelenő ösztönkonfliktust, s így nem sikerült azonosulni az azonos nemű szülővel. Az elakadásból eredő pszichés szenvedés nem tudatosítható, nem kommunikálható, ezért testi tünetek, uralhatatlan szimulációs kényszer, különös testi performance formájában tud csak felszínre törni. A hisztérikus tünet látszólagos hamissága valójában az elfojtott vágyak kifejezésének igazsága.

Freud a gyermekek hazugságát hasonlóképpen a tudattalan vágyak kifejeződésekként értelmezi.² A gyermek többnyire nem önző érdekből, hanem tudattalan motivációk mentén hazudik. Ha konfrontálják hazugságával, vagyis ha megkérdezik tőle, hogy miért hazudott, maga sem tudja azt. Előfordul, hogy tudattalan impulzusok – leginkább az incesztuózus szeretet - által vezérelve „hibát” követ el, például ellop valamit anyjától. E hibát a felnőtt számon kéri rajta. Azonban a gyermek nem vallhat be egy olyan hibát, melynek motívumai tudatosan integrálhatatlanok. Az esetet, vagy legalábbis a motivációit félig-meddig eltagadja önmaga előtt is, ezért kénytelen hazudni. Könnyen keverednek felnőttek is hasonló hazugságokba, ha erotikus és agresszív kérésüket túlzott mértékben elfojtják, ha képtelenek azokat integrálni. A

¹ Sigmund Freud: Project for a scientific psychology. *SE*, 1: 281-387. In: *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. ed. by James Strachey et al. The Hogart Press and the Institute of Psychoanalysis, London 1953-74

² Sigmund Freud: Two lies told by children. *SE*, 12: 303-309.

vállalhatatlan ösztönkésztetések, illetve az azokat szigorúan cenzúrázó felettes én tudattalan játéka a hamisságok és hazugságok melegágya.

Ezekben az esetekben a pszichoanalízis a morális számonkérés helyett magát a hamisítás vágyát faggatja ki: teret ad egy olyan vágnak, ami morálisan, szociálisan vállalhatatlan. Megcélozza, megszólaltatja a hamisság vágyát, s ezzel a gesztussal megszabadít a hamisságtól, hiszen a hamisítás vágyát hamisítás nélkül kívánja kifaggatni. Az öntudat, a gondolkodás látszólagos igazsága, mint hamisság lepleződik le, míg a tudattalan vágyakat és ösztönkonfliktusokat kifejező hazugság és hamisság feltárása a psziché igazabb és szabadabb létezéséhez vezet. Mindaz, ami nem volt énszerű az analízisben Én lesz, így az analizált belső szabadsága nagymértékben megnövekszik. Habermas szerint az ösztönéből ént formáló pszichoanalízis a felvilágosodás legjobb intencióit követi.³ Azonban a freudi megközelítés egy ellentétes irányt is kijelöl, a pszichoanalízis alapítója „scientista önfélreértés” foglya marad. A tudattalan vágy értelmezése túlvezet a szubjektivitás fenomenológiáján, s a természettudományok tárgyát képező biológiai ösztönre utal. A freudi pszichoanalízis egyik oldalon kiterjeszti a szubjektivitás számára elérhető tapasztalati tartományt, s a vállalhatatlannak, idegennek, hamisnak látszó fenomén mögött felleli a szubjektum mélyebb igazságát, a másik oldalon azonban felszámolja e frissen felfedezett igazságot azzal, hogy e kitágult tapasztalati tartományt kora durva pozitívizmusának szellemében leredukálja.

HAZUGSÁG ÉS HAMISSÁG MINT INTERSZUBJEKTÍV KIFEJEZŐDÉS

A freudi elméletre támaszkodó tárgykapcsolat-elméleti iskolák történetében azonban elmozdulásnak lehetünk tanúi: az intrapszichés ösztönkonfliktus biologizáló elmélete fokozatosan átadta helyét az interszubjektív, személyközi magyarázatoknak. Szemben Freuddal, aki az ödipális szakaszt helyezte a pszichoanalízis középpontjába, a tárgykapcsolat-elméletek a korai anya-gyermek kapcsolatra, a preödipális időszak fejlődésére és töréseire fókuszáltak. A psziché lényegét, fejlődését egyre inkább a másokkal (pszichés tárgyakkal) és a környezettel való eleven viszonyban írják le. Ugyan a különböző tárgykapcsolat-elméleti iskolák is hordozzák még a freudi ösztönelmélet örökségét, de a psziché alakító fő folyamatokat egyre inkább a személyközi eseményekhez kötik: a szelf a másik tükrében formálódik, s csak a másik tükrében válhat igazán önmagává. Mivel a szelf autentikus vagy hamis fejlődésének

³ Jürgen Habermas: A metapszichológia szcientista önfélreértése. In. *Filozófusok Freudról*. Cserépfalvi 1993. 91-106.

drámájában főszerepet kap a mindenkori másik, a hazugságra való hajlam, s a hamisság eredete is korai személyközi folyamatokhoz kötődik.

A tárgykapcsolat-elmélet első megfogalmazója, Melanie Klein szerint a gyermek önmagával kapcsolatos képzeleti szoros összefüggésben állnak első tárgyképzeivel: öntudat és tárgytudat fejlődése összetartozik. Az első érzelmi tárgy pedig többnyire az anya, aki a csecsemőkori élmény szerint képes a vágyakat tökéletesen kielégíteni, úgyszólván mindenható. A jó, táplálók, megnyugtató anya teljesíti a gyermek minden kívánságát, s ezáltal megerősít a gyermekben egy korai onnipotencia illúziót. A tökéletes és mindenható anya, a „jó tárgy” képzeleti szorosban összefügg a tökéletes belső tárgy, a tökéletes, onnipotens én-reprezentáció formálódásával. Mivel azonban egy anya sem képes a vágyak tökéletes kielégítésére, a gyermek átél egy ellentétes élményt is: az élet forrását képező korlátlan hatalmú anya nem adja meg a kívánt táplálékot, védelmet, gonosz hatalom, aki a gyermek életét fenyegeti, s aki ellen a gyermek kétségbeesett, gyilkos haragot, irigységet él át. Ez a hasított élményvilág az élet első szakaszára jellemző paranoid-skizoid pozíció. Egy egészséges fejlődés során a gyermek lassan megtanulja összekapcsolni jó és rossz élményeit: ugyanaz az anya adja az életet, táplálékot, mint aki néha késlekedik és frusztrál. Így jön létre a depresszív pozíció: az a közös emberi bánat, hogy nincs tökéletes jó a földön, s el kell engednünk a primitív onnipotencia igényt.⁴

Ha azonban fejlődése során túlterhelődik a gyermek: túlzott éhséget, fájdalmat, szorongást kell túl hosszán átélnie, elakad az integráció folyamata. A túlságosan rossz, üldöző élményekkel szemben a jó tárgy aránytalan, tartós idealizálására lesz szükség. Egy idegen világ fenyegetésében nem lehet elengedni az onnipotencia vágyat. A tökéletesen jó (külső vagy belső) tárgyhöz, imághoz, vagy onnipotencia élményhez való túlzott ragaszkodás a gyermeknél, s a felnőttél egyaránt hamissághoz, öncsaláshoz, hazugsághoz vezet.

Merleau-Ponty számos helyen támaszkodik Melanie Klein fejtegetéseire: *A gyermek viszonya másokhoz* c. írásában leírja: ha a jó és a rossz tárgy integrációjára nem megy végbe megfelelően, akkor nem csak az érzelmi élet és kogníció válik sivárrá és leegyszerűsítővé, de a valóság testi átélése, észlelése is.⁵ A valóság hiteles észlelése és értelmezése mindig ambiguus: elviseli a tapasztalatok, érzések és gondolatok ambivalenciáit, egybetartja az élmény feszültségekkel terhes komplexitását. Érett tárgykapcsolatok híján e feszültség elviselhetetlen, s a valóság meghamisítása jó eséllyel bekövetkezik.

Hasonló irányban megy tovább e témában a brit tárgykapcsolatelmélet másik jelentős alakja, Donald Winnicott is, aki 1960 körül részletesen ki-

⁴ Melanie Klein: *Irigység és hála*. Animula 2000.

⁵ Merleau-Ponty, M.: „The Child's Relation with Others”, trans. By James M. Edie, In: *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, Evanston 1964. 105.

dolgozta valódi szelf, hamis szelf és hazugság geneológiáját.⁶ A valódi szelf az önérzékelés spontán és autentikus tapasztalata, a személyes elevenység érzete. A hamis szelf (amelyet meg kell különböztetni a hazugságtól) a valódi szelf tudattalan védelme, elrejtése, amely együtt jár az elevenység, spontaneitás elvesztésével. Kialakulása egy interszubjektív deficittel, a megfelelő anyai tükrözés hiányával köthető össze. Egészséges esetben az újszülött vágyai, impulzusai szinte töretlenül érvényesülnek, tükröződnek az anyai viselkedésben. A csecsemő az anya szemében, arcában, viselkedésében önmagát látja meg, s e megerősítő tükrőben formálódik szubjektivitása. Az anya által közvetített univerzumot a csecsemő vágyai formálják, így saját gyöngesége ellenére átélheti impulzusai hatékonyságát: első tárgyával, az anyával kapcsolatban jóformán mindenható. Ez az illuzórikus hatalom azért nélkülözhetetlen, mert formálódó szubjektivitása mérhetetlenül ki van téve az életet adó anyai hatalom jó vagy rosszindulatának. E kiszolgáltatottság erős indulatokat kelt benne, de egy elég jó anya elviseli mind a szeretet, ragaszkodás, mind a harag szélsőséges kitérőseit. Nem omlik össze, folyamatos kapcsolatban áll a gyermek vágyaival, s csak olyan ritmusban ábrándítja ki gyermekét az omnipotencia-illúzióból, ahogy az elviselni tudja. Ahogy érik a gyermek, az anya viselkedése - mind térben, mind időben, ritmusban - egyre kevésbé szorosan illeszkedik a gyermekhez, a köztük lévő távolság nőni kezd. Ennek áthidalása-képpen jelenik meg sok gyermeknél az anyát reprezentáló átmeneti tárgy jelensége (például egy mackó, egy kispárna). E tárgy egyszerre reprezentál valamit a belső, pszichés, és a külső valóságból, s abból, hogy a kettő között kapcsolat van, amely játékba hozható.

Ha a gyermek leválása az anyáról kíméletes és folyamatos, akkor a kettőjük közötti távolodásban kialakul egy játéktér, vagy átmeneti tér, amely nem tisztán szubjektív, de nem is csak objektív: átmenetet képez a korai omnipotencia-élmény és a távolodó, objektiválódó, de válaszképes anya között. A gyermek a fejlődés során rájön, hogy nem történik minden az ő irányítása, vágyai szerint, de nincs is teljesen elveszve: a szubjektív és tárgyi oldal nem szakad szét, nem kerül mereven szembe egymással. A valóság se nem egészen szubjektív, se nem egészen objektív, hanem valami harmadik: meglepetésekkel teli, de eléggé megtartó potenciális tér, közös alkotó terep, ahol helye van a vágyaknak, fantáziának, érdeklődésnek, elevenségnek, megküzdésnek – minden frusztráció ellenére. Ezen élhető játéktérben a szelf egybegyűjti az eleveniség tapasztalatának ezer részletét, beleértve az eleven test átélését is, a lélegzetet, a szívverést, belső és külső impulzusok, vágyak játékait. Egészséges esetben ebből teremti a gyermek azt az érzést, hogy az élet megéri a fáradságot.

⁶ Donald Winnicott: *Játssz és valóság*. Animula 1999.

Amikor nő a gyermek, a játéktér kiterjed a kultúra terévé: általa vagyunk képesek befogadni, újraalkotni mindazt, amit megtapasztalunk. „A kulturális élmény kifejezést az átmeneti jelenségek koncepciójának és a játéknak a kiterjesztéseként használok... A kultúra szót használva az átörökölt tradícióra gondolok. Valami olyasmire, ami az emberiség közös gyűjtőmedencéje, amelyhez egyének és népcsoportok egyaránt hozzátehetnek, és amelyből mindannyian merítünk, ha van hová tennünk, amit találunk.”⁷

Kedvezőtlen körülmények között azonban nem alakul ki, vagy csak töredezetten alakul ki a játéktér. Ha a csecsemő nem kap elég jó anyai válaszokat, a belső és a külső valóság differenciálódása töresekén keresztül történik meg. Előfordul, hogy az anya arca nem képes a csecsemő érzéseit tükrözni: mert depressziós, el van telve a maga bajaival, vágyaival. Hiányosan, alig fordul a gyermek igényei felé, vagy éppen „elárasztja” őt saját impulzusaival. A gyermek ilyenkor az anyai tükörben nem látja magát, hanem csak az anyát – a hiányzó, vagy fenyegető anyát. Ha az anya nem hangolódik a gyermekre, akkor a gyermek lesz kénytelen túlzott mértékben és túl korán az első tárgyra hangolódni. Aránytalan erőfeszítéseket kell tennie azért, hogy észrevegyék, vagy, hogy megvédje magát. Lassan elveszíti a kapcsolatot saját érzéseivel, elevenségével, spontaneitásával, állandóan a másikat figyeli, s ráfeszül erre a figyelemre. A gyermek, akinek elevensége és kreatív potenciálja észrevétlen maradt, kiürülő, törékeny belső világát elrejt egy maszk mögé, melynek létezéséről maga sem tud. Elvész a kapcsolat a saját forrásokkal, létrejön a hamis szelf. Mások elvárásai túlnyomóak lesznek, a gyermek tükrötlen vágyai elsatnyulnak, a környezet fenyegetővé vagy elhagyóvá válik, a potenciális tér kiürül, elbizonytalanodik a kreatív tárgyhasználat. A hamis szelf-szerveződés pszichózishoz, vagy súlyos személyiségzavarhoz vezethet.

Winnicott megkülönbözteti a hamis szelftől a hazugságra való hajlamot.⁸ Akinek hamis szelfje van, nem éli át saját vágyait. Aki hazudik, annak nem tűntek el teljesen a saját vágyai, de nem is érvényesíthetők szabadon: feloldhatatlan ellentétben állnak a külvilággal. Míg a hamis szelf oka egy eredeti megfosztottság, priváció, a hazugságra való hajlam mögött egy későbbi veszteség, depriváció áll. A hamis szelffel rendelkező eleve nem kapott meg egy olyan megerősítést, tükrözést, amit a hazug elveszít. A hazugságot mint antiszociális viselkedést Freudhoz hasonlóan Winnicott is kapcsolatba hozza a lopással, s minden olyan destruktív viselkedéssel, ami káoszt teremt mind gyermekek, mind felnőttek esetében. Az antiszociális rákényszerít egy szubjektív elemet a külvilágra: ha a világ nem olyan, mint szeretné, megbünteti érte, vagy olyannak állítja be,

⁷ U.o. 99.o.

⁸ Donald Winnicott: *A kapcsolatban bontakozó lélek*. Új Mandátum Kiadó. Budapest 2004. 148-187.

amilyennek szeretné. Ezenközben még reménykedik, hogy valami kétségbeesett akción keresztül visszaszerezheti azt, ami elidegenedett. Nem önmagát pusztítja el, hanem a világot alakítja át: nem lesz pszichotikus, csak ellenséges. Ahogy felnő a gyermek, a lopás, a hazugság mind kevésbé tűnik játéknak: az antiszociális világában nincs igazi játszótér, nincs elég jó átmenet belső és külső között. Csak a beszorult ember kétségbeesett kitörése lehetséges: hazugság, vagy más destrukció. Újra és újra helyre kell állítani az omnipotencia illúziót egy olyan világgal szemben, amely nem ad másképpen játékeret.

ROSSZHISZEMŰSÉG ÉS HAZUGSÁG EGZISZTENCIALISTA ÉRTELMEZÉSE

Rosszhiszeműség és hazugság sartre-i megkülönböztetése lényeges hasonlóságokat mutat hamis szelf és hazugság winnicotti megkülönböztetésével, még akkor is, ha e jelenségek magyarázata a két szerzőnél radikálisan különböző. Mind a winnicotti hamis szelf, mind a sartre-i rosszhiszeműség a lét eredeti tapasztalatának, a szabadon átélt élet eleveenségének elvesztését jelenti. Az élet bemerevedik, értelemrögzítések, sémák, külső megfelelések, idegen pillantások foglya lesz. A hamis szelf és a rosszhiszeműség hasonlóképpen az egész személyiség mély megfertőződését, blokkolását eredményezheti. A hazugság viszont mindkét szerző véleménye szerint enyhébb probléma: a hazug kevésbé pusztítja önmagát, hiszen másoknak hazudik, önmagának nem. Winnicottnál láttuk, hogy a hazugban megmarad a remény egy autentikus élet helyreállítására. Sartre a következőképpen fogalmaz: „A hazug belső beállítottsága pozitív, mindig képes lenne affirmatív ítéletet alkotni: a hazugnak az a szándéka, hogy megtévesszen, s nem próbálja eltitkolni maga elől ezt a szándékát, se elfedni a tudat áttetszőségét.”⁹ Önnön szabadsága nem sérül úgy, mint a rosszhiszeműé. A jelenségek hasonlóságai mögött azonban radikálisan más értelmezések rejlenek. Míg Winnicott interszubjektív folyamatokkal magyarázza a hamis és hazug viselkedést, Sartre az interszubjektív és tárgyiasító magyarázatokkal határozottan szembefordul.

A rosszhiszeműség Sartre *Lét és semmi* című főművének egyik alapfogalma; rosszhiszeműség és hazugság sartre-i megkülönböztetését meghatározza a *Lét és semmi* ontológiai dualizmusa.

A sartre-i tudat önmaga számára kiiktathatatlanul transzparens, semmilyen értelemben nem dologi létező, hanem a lét zárt töménységéhez képest a nemet mondás, a „semmités” lehetősége. Az emberi tudat szabadsága állandó

⁹ Jean-Paul Sartre: *Lét és semmi*. l'Harmattan, Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, Budapest. 2006. 85. o.

elszakadás a világ önmagában-valóságától, csakúgy, mint önmaga tárgyiasuló, megszilárduló aspektusaitól. A szabadság ebben az elszakadásban, „semmitésben” működik, folytonosan lebontja a rögzüléseket. A szabadság rögzítetlen, meghatározatlan mivolta, saját lehetőségeink végtelenje – és semmije szorongást kelt. E szorongásra kétféle választ lehet adni: az egyik a szabadság elviselése, önmagunk ismételt választása, a másik: menekülés önnön szorongásunk és szabadságunk elől. A saját lehetőségeinktől és a szabadság semmisségétől való szorongás, a szabadságtól való menekülés vezet a rosszhiszeműséghez. A rosszhiszeműség állapotában úgy viszonyulunk önmagunkhoz, mint egy dologhoz, vagy mint valaki máshoz. Úgy menekülünk meg a szorongás nyomásától, hogy „valamivé”, vagy „valakivé” válunk, eredendően nyitott, fixálhatatlan önmagunkat, tapasztalásunkat megrögzítjük. E fixálás közben önmagunk elől rejtjük el az igazságot. Azonban a rosszhiszeműség nem pusztán valami negatív morális kategória: a tudat mindig létében hordozza a rosszhiszeműség kockázatát. „S e kockázat abból ered, hogy a tudat egyidejűleg és létében az, ami nem, és nem az, ami”.¹⁰ A rosszhiszeműség attól való menekülés, amik vagyunk: ettől azonban nem lehet elmenekülni. De ha kényszeresen azzá akarunk válni, akik vagyunk, hasonlóképpen megrögzíthetjük létünket, s ismét a rosszhiszeműségbe keveredhetünk. A rosszhiszeműség látszólag a hazugság struktúrájával rendelkezik: hazudunk önmagunknak. A hazugság esetében azonban fennáll becsapó és becsapott kettőssége, ami a rosszhiszeműségre nem igaz. A hazug nem önnön tudatát tagadja, hanem egy transzcendens dolgot. Aki hazudik, teljesen tisztában van az igazsággal, amit elrejt. A tudat szabályozó munkája töretlen, sőt, kifejezetten erőteljes: teljes megértéssel kell rendelkeznie a hazugsággal kapcsolatban, de az igazsággal kapcsolatban is, amit elferdít. E nélkül az erőteljes kontroll nélkül a hazugság lelepleződik, nem éri el célját.¹¹

A rosszhiszeműség esetében azonban önmagunkat csapjuk be, vagyis önmagunk elől rejtjük el az igazságot, hazug és becsapott kettőssége itt nem létezik. De lehetséges-e önmagunkat teljesen becsapni? A teljes önbecsapás Sartre szerint lehetetlen: ha magamat csapom be, akkor nem csak a becsapott, de a becsapó is én vagyok! A rosszhiszeműség ebben az értelemben az én szabadságom aktuusa. „Annak, aki a rosszhiszeműség által hat önmagára, rendelkeznie kell rosszhiszeműsége tudatával, minthogy a tudat léte léttudat”¹².

A rosszhiszemű egyedül felelős önnön rosszhiszeműségéért, ami nem kívülről járul hozzá az emberi valósághoz. Nem elszenvedjük, nem megfertőződünk általa, nem másoktól kapjuk. Mint önbecsapónak ismernem kell az

¹⁰ U.o. 111.

¹¹ U.o. 86.

¹² U.o. 87.

igazságot, amit elfedek, „sőt, nagyon pontosan kell ismernem, hogy azt még gondosabban elrejtthessem önmagam elől”¹³.

Tökéletes önbecsapás azonban nem létezik. Az öncsalás tudata hátba támadja magát az öncsalást: a rosszhiszeműség fenntartása egyre több erőfeszítést – és további rosszhiszeműséget – igényel. A rosszhiszeműség öntagadása be tud rögzülni, állandó és sajátos életstílussá tud válni: az emberek nagy részének akár az élet normális aspektusává is válhat ezen öncsaló viszonyulás, az állandó elhomályosulás, zavarodottság állapota, amelyben „se visszautasítani, se megérteni nem tudjuk rosszhiszeműségünket”.¹⁴

A rosszhiszeműség homályában olyan nehézségek mutatkoznak meg, amelyek újra felvetik a tudattalan problémáját. Hogyan tudnak legbelsőbb, legszemélyesebb késztetéseink elrejtőzni előlünk? Mint láttuk, a klasszikus pszichoanalízisnek van válasza e kérdésre, s fő célja éppen a tudat általános rosszhiszemű működésének felmutatása és felszámolása. A pszichoanalitikus folyamat szabadabbá teszi a pszichét, elevenebbé a tapasztalást: általa a szubjektum úgy értheti meg álmait, elszólásait, öntudatlan cselekvéseit, hamisságait, hiteit, mint saját kivetüléseit, kifejeződéseit.

Sartre szerint azonban a klasszikus pszichoanalízis nem váltja be a benne rejlő ígéretet: radikális módon az egzisztenciális feltárás útjára lép, de félúton megáll. Felszínre hozza szubjektivitásunk mélyebb szabadságát, azonban – mintha nem tudna vele mit kezdeni – hamar el is temeti azt, mikor a szubjektív késztetések mögé a személytelen ösztönént csúsztatja. A pszichikus jelenségek tudattalan erőkkkel való magyarázata ahelyett, hogy helyreállítaná, szétrombolja a pszichikus egységet. A klasszikus pszichoanalízis „... a rosszhiszeműséget egy hazudó nélküli hazugsággal cseréli fel, biztosítja annak a megértését, hogyan tudok úgy *becsapva lenni*, hogy nem hazudok magamnak, hiszen önmagamhoz képest a másikkal szembeni én szituációjába helyez, a hazug és a becsapott kettősségét, a hazugság elengedhetetlen feltételét az „ősvalami” és az „én” közötti viszonytal cseréli fel, s ezzel szubjektivitásom mélyébe vezeti be a Mit-Sein interszubjektív struktúráját.”¹⁵

Látható, hogy a sartre-e kritika nem csak az eltárgyasító freudi, de a tárgykapcsolati pszichoanalízist is eltalálja. Sartre szerint nincs érdemi különbség aközött, hogy az „ősvalami” tudattalan motiválóerejével, vagy más szubjektumok hatásával magyarázzuk rosszhiszeműségünket. Minden átélt tapasztalatban ott munkál a saját tudat aktivitása. Ez többnyire nem tematikus tudás, hanem „prereflexív cogito”. Minden tapasztalatom, késztetésem, cselekvésem önnön kivetülésem, önnön prereflexív szabadságom kifejeződése, s csak így

¹³ U.o. 87.

¹⁴ U.o. 87.

¹⁵ U.o. 89.

érdemes megragadni, csak így lehet teljességgel utat találni a saját lelki tartalmaimhoz. Valójában meg is szűnik „lelki tartalmaim” és saját tudatom rosszhiszemű különválasztása és tárgyiasítása. Hisz mindaz, amit prereflexív módon átélek, létrehozok az önnön egzisztenciális kivételül, s nem egy személytelen ösztönkonfliktus megmutatkozása. „Itt egyáltalán nem egy megfajthetetlen rejtélyről van szó, mint a freudisták gondolják: minden itt van, minden meg van világítva, a reflexió mindent átél, mindent megragad.”¹⁶ Sartre a „Lét és semmi” végén a fenti elvek szerint a pszichoanalízis megújítására, az egzisztenciális pszichoanalízisre tesz javaslatot.

SARTRE ÉS WINNICOTT – EGYMÁS TÜKRÉBEN

Hazugság és hamisság sartre-i és winnicotti leírásának felszíni hasonlóságai mögött eltérő, sőt, ellentétes szubjektumfelfogás rejlik. A hazugságról mindkét szerző azt gondolja, hogy az én és a másik énje közötti szétszakítottság megnyilvánulása. Sartre szerint: „a hazugság révén a tudat kinyilvánítja, hogy természete szerint *a másik elől* elrejtve létezik, előnyt kovácsol az én és a másik énje közötti ontológiai dualitásból.”¹⁷ A hazugság megmutatja, hogy képesek vagyunk töretlenül azonosulni saját szubjektív perspektívánk nyitottságával és megszabadulni másokétól. Winnicott is azt gondolta, hogy az én és a mások közötti széthasadság jelenik meg a hazugságban: a hazug rákényszerít egy szubjektív elemet arra a külvilágra, amellyel nem lehet szabad, kölcsönös kapcsolatban lenni. De míg Sartre ontológiai alapnak veszi a hazugságban megnyilvánuló áthidalatlan dualitást, Winnicott másodlagosnak és patológikusnak tekinti. Sartre szerint a szabadság lényege az önmagáért-való szubjektív perspektíva elválasztása a másokétól, a Mit-Sein-től, amely egyértelmű el-tárgyasítást jelent. Vagy én teszem tárggyá a másikat, vagy ő engem, átmeneti zóna nem létezik. Winnicottnál viszont a szabad, autentikus szelf kialakulásának feltétele az interszubjektív átmeneti tér megbízható, átélhető működése.

E két szerző hamisság illetve rosszhiszeműség jelenségeiről is analóg leírásokat ad, amennyiben azt a szubjektív perspektíva sérüléseként ragadják meg: Winnicott szerint a hamis szelf elveszíti önrézkelését, s a másik pillantására ráfeszülve, önmagát folytonosan elidegenítve létezik, elveszíti, vagy meg sem szerzi az egyedüllét képességét, saját perspektíváját nem képes megkülönböztetni a másiktól. A sartre-i rosszhiszemű is úgy jelenik meg önmaga számára, mint egy tárgy, vagy mint egy másik, illetve rossz-hiszeműen csúszkál a szubjektív és a tárgyiasító perspektíva között.

¹⁶ U.o. 669.

¹⁷ U.o. 86.

Azonban a winnicotti hamis szelf és a sartre-i rosszhiszeműség magyarázata ellentétes. A hamis szelf kialakulásának eredeti oka a nem eléggé jól illeszkedő tárgy, hisz a szelf interszubjektív módon, a másik tükrében formálódik: hamisságában is a mindenkori másik hatása nyilvánul meg, s jó eséllyel csak a másik tükrében gyógyulhat meg, s válhat valódivá – önmagává. Ám a sartre-i rosszhiszeműség nem mások miatt van, minden, amit átéltem, amit átélek az én tudatom, az én döntésem, az én, kivételésem. Minden hóbort feltáró jellegű: én adom a világ értelmét.¹⁸ Rosszhiszeműségem/hamisságom okaként más személyt jelölni meg rosszhiszeműség.

A fentiekből következik, hogy ha a sartre-i perspektívából tekintünk a tárgykapcsolat-elméletre, akkor az – hasonlóan a freudi modellhez – sajátos rosszhiszeműségtudatnak látszik, hiszen a saját perspektíva torzulásáért elsősorban a mindenkori másikat teszi felelőssé.

Ha azonban a winnicotti perspektívából tekintünk a sartre-i modellre akkor az a gyermeki omnipotencia-élmény patológikus fennmaradásának tűnhet.

Sartre feltételezi a tudat teljes öntranszparenciáját: hogy saját tudatunk elől önnön szubjektivitásunk egyetlen darabkája sem rejtőzhet el saját beleegyezésünk nélkül. Ezzel azt is állítja, hogy sorsdöntő kapcsolataink nem gyakorolhatnak ránk olyan hatást, amit magunk ne kontrollálhatnánk. Vajon nem jelenti ez a feltevés a már mindenkor működő interszubjektivitás jelentőségének súlyos leértékelését, az átmeneti jelenségek negligálását? Vajon nem a rosszhiszeműség egy formája az is, ha „a bennünk élő mások” eleven nyomait leredukáljuk, s úgymond saját tudatunk beleegyezéséhez kötjük?

A szubjektivitás mélyén megbúvó omnipotencia igény feltevése Sartre filozófiájában közvetlenül is megjelenik: a tudatban, a semmitésben megnyilvánuló szabadság „egy lét hiábavaló erőfeszítése arra, hogy megalapozza saját létét”¹⁹, „az ember alapvetően az Istenné válásra irányuló vágy”²⁰.

OMNIPOTENCIA ÉLMÉNY ÉS NARCISZTIKUS DINAMIKA

Úgy tűnik, hogy Winnicott és Sartre is osztozik abban az elképzelésben, hogy a töretlen, tiszta szubjektivitás megtapasztalásához szükségképpen hozzátartozik – legalább átmenetileg – az omnipotencia igény átélése: a hamisság összefügg ezen igény túlterhelő sérüléseivel. Ez Sartre-nál azt jelenti, hogy úgy érdemes élnünk, mintha önmagunk alapjai lehetnének. A tárgykapcsolat-

¹⁸ U.o. 667.

¹⁹ U.o. 664.

²⁰ U.o. 665.

elméletekben pedig: meg kell adni a csecsemőnek, a kisgyermeknek átmenetileg az omnipotencia élményt, vágyai szinte töretlen érvényesülését, s csak lassan szabad kiábrándítani abból.

A csecsemőkori omnipotencia élmény direkt feltételezését az újabb pszichoanalitikus iskolák elvetetik, illetve klinikai állapotok kisgyermekkorba való visszavetítésének tekintik. Habár az omnipotencia illúzió csakúgy, mint paranoid-skizoid, vagy a depresszív pozíció pszichés mintázatainak pszichoanalitikus elemzése értékes és nélkülözhetetlen tudást ad a pszichikus fenomenének megértéséhez, a gyakorlati pszichoterápiához, mégsem jogosult e pszichopatológiai mintákat úgy értelmezni, mint a csecsemő fejlődésének univerzális stádiumait. A nyolcvanas évek csecsemőkutatásai azt igazolták, hogy a csecsemő sokmindenre képes, de nem rendelkezik a szimbolikus reprezentációk megalkotásának elvont képességével, ami akár az omnipotencia illúzió képzetéhez, akár a jó és rossz tárgy reprezentációjához szükséges lenne. D.N. Stern úgy vélekedik, hogy ezeket a jelenségeket sokkal inkább a felnőtt psziché, a klinikum, a kultúra és a társadalom kérdéseiként, alapkonfliktusaiként érdemes vizsgálni.²¹

Cushman szerint maga a winnicotti elmélet is rabja egyfajta omnipotencia-illúzióknak, mikor – hasonlóan a többi pszichoanalitikus modellhez – saját személyiség és fejlődés modelljét kortól, kultúrától független univerzalitásnak tekinti, s nem vizsgálja azt a tágabb kulturális dinamikát, hermeneutikai szituációt amelyben létrejött.²² A winnicotti emberkép és értékrend híven tükrözi a II. világháború utáni generációk élményvilágát: a szelf egy extrém módon veszélyes világban él, ahol integritása állandó sérülésnek van kitéve, így a privát élet különleges védelmet érdemel. Ennek érdekében a gyermeki omnipotencia élményt különleges illúzióvilággal kell körbevenni, hogy megvédje a gyermeket a túl korai traumától, s hogy lehetővé tegye törekény vágyai, valódi szelfje kibontakozását. Valójában az omnipotencia illúzió nem a gyermeki fejlődés univerzális stádiuma, hanem korunk partikuláris felnőtt fogyasztói szelférzetének feloldhatatlan eleme: ezt vetítjük vissza gyermekeinkre. Egy olyan személyiségmodell konstruálódik itt, mely szerint vágyaink tapintatlan korlátozása, elhanyagolása az elgondolható legnagyobb rossz, ami érhet minket. A szülő, mint tökéletesen illeszkedő szolgáltatás használata és az elbűvölő belső lényeg felszabadításának célkitűzése nagyon is hasonlít a fogyasztói mentalitásra. De mi van akkor, ha a gyerekek nem nővik ki e rájuk vetített omnipotencia igényt? Ha a szülők az autoritástól függő hamis szelf helyett a fogyasztástól függő hamis szelfet generálják? Habár a

²¹ Daniel N. Stern: *A csecsemő személyközi világa*. Animula 2002.

²² Philip Cushman: *Constructing the Self, Constructing America*. Da Capo Press, 1995. 259-261.

pszichoanalízis eredeti célja megszabadítani a szabadságot az illúziótól, kulturális önreflexió nélkül maga is új illúziók csapdájába eshet.

Az omnipotencia igény konstitutív eleme a narcisztikus lelki dinamikának: vagy én vagyok a mindenség, s önmagam végső alapja – vagy senki vagyok!²³ Ha nem élhetem át legalább átmenetileg, hogy a mindenség totálisan az enyém, akkor totálisan idegen lesz, nem lesz helyem benne! E narcisztikus mintázat megjelenik a modern és a posztmodern szubjektumértelmezések küzdelmében is. A modernség a mindenség középpontjába állította a szubjektumot; a posztmodern hasonlóan nagy ívű gesztussal vonja kétségbe létezését: ha a szubjektum nem lehet a világ közepe – akkor nem érdemes beszélni róla. Van-e vajon kiút omnipotencia versus impotencia narcisztikus csapdájából? E modern/posztmodern gondolati dinamika meghaladására tett kísérletet a reszponzív filozófia.

A RESZPONZÍV MODELL FELVÁZOLÁSA

A Lévinas illetve Waldenfels által körvonalazott reszponzivitás modell szerint a szubjektum nem halt meg, de nem is a világ középpontja, alapja, vagy kezdete; sokkal inkább mint reszponziót, feleletet lehet megérteni. „Az én szó itt azt jelenti: itt vagyok, válaszolva mindennek, mindenkinek.”²⁴ A szubjektum nem foghatja át tudatával omnipotens módon mindazt, ami szüleitől, őseitől ráhárult, s áramlik felé folyamatosan. A személyes élet félig-meddig idegen önészleléseken átdolgozódva válik csak lehetségessé. Ezt a könnyebben, vagy nehezebben átélhető, megszemélyesíthető, idegenséggel, hamissággal kevert örökséget alakíthatjuk át saját feleletté, reszponzióvá. Míg Sartre szerint a tudat, a szabadság lényege a semmités, Lévinas nem elégszik meg negatív megfogalmazással, „negatív teológiával”. A tudat nem a létből való kivonulás által válik önmagává, hanem azáltal, hogy érinti, feleltre készíti a másikat, a transzcendencia. Húsbavágóan érintve van mindabban, ami őt megelőzi és meghaladja, mégis rá tartozik. A szubjektivitás, a szabadság válaszként érzékelik, de képes egy átfordításra: a passzív felelet átalakíthatja aktív felelősséggé.²⁵

²³ Christopher Lasch: *Az önimádat társadalma*. Európa, Budapest 1984.

²⁴ Emmanuel Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974. 145.

Lásd még: Bernard Waldenfels: *From Intentionality to Responsivity*. In: *Phenomenology Today*. (Papers by Rudolf Bernet ... et al.) The Simon Silverman Phenomenology Center, Pittsburgh 2003.

²⁵ Lévinas 130-139.

E rezponzív gondolati keret alkalmat ad a winnicotti fejlődéskoncepció újragondolására. A csecsemőkori omnipotencia-illúzió tarthatatlan feltevése helyettesíthető a rezponzió sürgető igényével. A csecsemőnek nem irreális hatalomérzésre, hanem reális, szoros figyelemre, jól illeszkedő anyai rezponzióra van szüksége. E feleletigény minden szimbolikus reprezentációt megelőző érzelmi, testi kitettség: a mélyen kiszolgáltatott gyermek rezdüléseire az anyai hangolódás válaszol, a gyermek önnön lényét először az anyai tekintetben látja meg, amit e tükörben lát, visszahat szelférzetei formálódására. A psziché mindig válaszként érkezik, a másinak való kitettségében, a másiktól táplálkozva, illetve a másikat nélkülözve ölt alakot. A valós szelf vagy a hamis szelf is válaszként, feleletként artikulálódik. A gyermek kezdeti önélménye az anyai figyelem játékerében válik valódivá vagy kétségessé. Azonban a megerősödő, növekvő psziché a kezdeti passzív feleletet aktív feleletté tudja alakítani, sajátként formálni tovább azt, amit megkapott. A kapás az adás képességévé, a felelet felelősséggé válhat.

És itt jelenik meg a sartre-i értelemben vett szabadság, s vele a rosszhiszeműség lehetősége is. A felnőtt esetében morális kérdéssé válik: képes-e saját életét, érzelmeit, személyközi szituációit, testiségét – életének fakticitását – mint saját kivetülését, mint önnön szabadságát elsajátítani, megragadni? A rezponzív módon értelmezett szabadság olyasmint jelent, hogy mindazt, ami ért és ér engem képes vagyok átélni, tartalmazni és megválaszolni. Hamis szelf-részeket, bemerevült, élettelen, hamis létmódokat kaphatunk és kapunk is családunktól, ősinktől, a környező kultúrától. Annyira vagyunk szabadok, amennyire képesek vagyunk e részeinkkel viszonyba lépni, s e viszonyulás által életre kelni. A valódi szelf nem abszolút kezdet, nem is magába zárt természeti esszencia – inkább a kapott életre adott eleven, átélt rezponzió. A szabadság nem feltétlenül azt jelenti, hogy a psziché minden élményéhez a tudat hozzájárulását kötjük. Inkább, hogy *olyan játéktereket építünk egymásnak és magunknak, ahol a psziché passzív felelete aktív és eleven feleletté és felelősséggé változhat át.*

Axel Honneth a játéktér winnicotti gondolatára támaszkodva fejti ki az elismerésért folyó társadalmi küzdelmek legalapvetőbb, családi, affektív szintjét. Honneth szerint a társadalmi önállóság fokozatos kibontakozása, s a független személyek egymásra irányuló kölcsönös elismerése nem nélkülözheti az átmeneti tereket, én és tárgy összeolvadásának, különválásának játékos ritmusait. „Ez az ontológiai közvetítő szféra (mivel kialakulása egy olyan feladat megoldásának köszönhető, amely az ember egész életét végig-

A rezponzivitásról bővebben: Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.* Budapest, l'Harmattan 2006. 141-143.

kiséri) a pszichikai keletkezési helye mindazoknak az érdekeknek, amelyekkel a felnőtt a kulturális objektívációkhoz közeledni fog.” írja.²⁶ Az átmeneti tér olyan emocionális biztonság forrása, ami az önmegbecsülés összes további formáját megalapozza.

A kapcsolati, közösségi, kulturális játéktér társadalmi szintű sérülése könnyen válhat hamisság és hazugság affektív melegágyává. Egy olyan társadalomban, ahol a rezponzív láncolat szakadozott, a gyenge, valóságos hatalom nélküli szubjektum nem kap adekvát visszajelzéseket, s így elveszíti a reményt, hogy a fontos másokkal, illetve a környező kultúrával kölcsönös és alkotó kapcsolatba lépjen. A hiányzó személyközi tapasztalatok helyébe irreális fantáziák lépnek. Az onnipotencia élmény nem a fejlődés természetes kezdete, hanem annak elakadása. Olyan narcisztikus illúzió, amire éppen-séggel akkor van szükség, ha a törekeny szubjektum elszigetelődik, s nem kap adekvát válaszokat. A szülői, vagy a társadalmi hatalom túlnyomó totalitásával szemben végzetesen egyedül marad, s nem éli át saját értékét, hatóerejét. A rezonancia nélküli vágyak irreálissá válnak, elsatnyulnak, illetve feldagadnak. Az egyén vákuumba kerül, szubjektum és tárgy idegenül mered egymásra. A demokratikus játéktér akkor működik, ha egy közösség tagjai bíznak abban, hogy nem kell túlterhelődni egy elárasztó, vagy cserbenhagyó külvilágtól, s vágyaik játékba hozásához megtalálhatják a megfelelő perspektívát.

²⁶ Axel Honneth: *Harc az elismerésért. A társadalmi konfliktusok morális grammatikája*. l'Harmattan, Budapest 2013. 102.

HIBA VAGY VÉTSÉG? ÖNBECSAPÁS ÉS ERKÖLCSI FELELŐSSÉG*

BERNÁTH LÁSZLÓ – NYÁRFÁDI KRISZTIÁN

A tanulmánynak két fő célja van. Az első részben bemutatja az önbecsapás *intencionális* és *nem-intencionális* magyarázatainak alapjait, amely magyarázati sémák jelenleg a legnépszerűbbek a kortárs analitikus filozófiában. A második részben az önbecsapás nem-intencionális elméleteinek egyik nehézsége kerül a fókuszba: hogyan lehet az önbecsapó felelős az önbecsapásért, amennyiben feltesszük, az önbecsapás során egyáltalán nem állt szándékában önmagát becsapni. Amellett fogunk érvelni, hogy az önbecsapás paradigmatis eseteiben akkor is lehetséges az erkölcsi felelősség, ha az önbecsapás során önmagunk megtévesztése egyáltalán nem szándékos.

1. HAZUGSÁG ÉS ÖNBECSAPÁS

Képzeljük el a következő szituációt: Sam erőteljesen vonzódik egy csoporttársához, Sallyhez, akivel rendszeresen együtt szokott a vizsgákra készülni. Viszonyuk bizalmas, a lány sok, a magánéletét érintő kérdésbe beavatja őt. Sam leghőbb vágya, hogy Sally viszonzszeresse őt. Úgy véli, a vonzalom kölcsönös. Egy megfelelőnek tűnő pillanatban randevúra is hívja a lányt, ám az visszautasítja közeledését. Kiegyensúlyozott párkapcsolatára hivatkozik, továbbá biztosítja Samet arról, hogy – bár nagyon hízelgő az ajánlata – ő bizony sajnálatos módon nem viszonozza a fiú gyengéd érzelmeit. Indítványozza továbbá, hogy maradjanak barátok. Sam mindezek ellenére továbbra is azt hiszi, hogy Sally szerelmes belé.

Vegyünk egy másik példát: egy anyát telefonon értesít a rendőrség arról, hogy fiát súlyos vádakkal előzetes letartóztatásba helyezték. Mikor bemegy a rendőrségre, a kirendelt ügyvéd szembesíti a fia ellen szóló tárgyi bizonyítékokkal, majd biztosítja, hogy – bár minden tőle telhetőt megtesz – a fiú néhány év szabadságvesztésre mindenképp számíthat. Az anya mindezek ellenére szintül meg van győződve fia ártatlanságáról.

Tegyük fel, hogy mind Sam, mind pedig az anya tévednek. Sally tényleg nem viszonozza Sam gyengéd érzelmeit, a fiú pedig tényleg bűnös. Tegyük fel továbbá, hogy sem Sam, sem pedig az anya nem szenvednek semmilyen

* Köszönettel tartozunk Kovács Gábornak, Makai Ádámnak, Tihanyi Katalinnak, Such Dávidnak, Tózsér Jánosnak és különösen Szalai Juditnak kritikus észrevételeikért.

kognitív deficitben, amelyek lehetetlenné tennék számukra, hogy a rendelkezésre álló bizonyítékokat mérlegre téve igaz hiteket alakítsanak ki. Mégsem ezt teszik. Világos, hogy tévedéseikben szerepet játszanak a vágyaik. Ezeket az eseteket szokás mind a hétköznapiakban, mind pedig a filozófiatörténetben önbecsapásként diagnosztizálni.

Ha a jelenség explicit filozófiatörténeti előfordulásait keressük, szinte bizonyosan a morálfilozófia területére tévedünk. Az önbecsapás Platóntól Kanton át egészen Butlerig erkölcsi hanyatlásunk biztos jele (Kantnál az önmagunkkal szembeni kötelességek megszegése, Butlernél „belső képmutatás”). Az utóbbi évtizedekben azonban az önbecsapás (és általában az irracionális jelenségek) szakirodalmában, elsősorban angolszász nyelvterületen, egy igen markáns elmozdulás figyelhető meg. A morálfilozófiai kérdéseket háttérbe szorították a transzcendentális, illetve a magyarázati kérdések („Vajon miképpen lehetséges egyáltalán az önbecsapás?” „Milyen folyamatok vezetnek hozzá?”). Mindazonáltal alapvetően továbbra is az „önmagunknak való hazugság” gondolata uralta a jelenség kapcsán folytatott filozófiai vitákat.

A hagyományos nézet konceptuális rokonságot lát a *személyközi megtévesztés* és az önbecsapás jelensége között. A személy becsapja B személyt akkor, ha A tudja (vagy legalábbis ténylegesen hiszi), hogy *nem-p*, és szánt szándékkal elhiteti B személlyel, hogy *p*. Ennek két feltétele:

1. **Az egymásnak ellentmondó hitek kritériuma:** a folyamat eredményeképpen A azt hiszi, hogy *nem-p*,¹ B pedig azt, hogy *p*. A megtévesztés paradigmatis eseteiben lényegi elem, hogy a két személy végül egymásnak ellentmondó hitekkel rendelkezzen.

2. **Szándékoltság:** a megtévesztés per definitionem szándékolt cselekvés.

Hogy a személyközi megtévesztés modellje milyen mértékben szolgáltathat analógiát az önbecsapás jelenségének magyarázatakor, óriási viták tárgyául szolgál az angolszász filozófusok körében, legkésőbb a 60-as évektől egészen napjainkig. Az ezen modelltől való eltérés mértéke alapján szokás megkülönböztetni két alapvető magyarázati modellt: az *intencionális* és a *nem-intencionális* modelleket. Előbbit legfőképpen az tünteti ki, hogy az önbecsapás jelenségét továbbra is szándékok segítségével igyekszik magyarázni, ellentétben az utóbbival, amely ugyanezt mindenfajta megtévesztési szándékra való hivatkozás nélkül teszi.

Ám a fenti kritériumok nem alkalmazhatóak problémátlanul az önbecsapásra. Ha A és B ugyanazon személy, akkor komoly konceptuális nehézségbe ütközünk. Egyfelől ugyanis ebben az esetben egyetlen személy *egyszerre hiszi azt, hogy p, és ugyanakkor azt is, hogy nem-p*. Nos, ez egy lehetetlen elmeállapot. Ez az önbecsapó személyek elmeállapotára vonatkozó rejtély a *stati-*

¹ Vagy legalábbis nem hiszi azt, hogy *p*.

kus paradoxon. Másfelől ha a becsapó és a becsapott ugyanaz a személy, és a megtévesztés per definitionem szándékolt cselekvés, akkor nem világos, miért nem lesz a megtévesztés majdnem biztosan sikertelen folyamat. Ezt az önbecsapás dinamikájára vonatkozó rejtvényt nevezzük *dinamikus paradoxonnak*.²

2. INTENCIONÁLIS MAGYARÁZATOK

Az elméletalkotók azon csoportja, amely a személyközi megtévesztés analógiáját (a két kritériummal együtt) meg szeretné tartani, el kell kerülnie mind a statikus, mind pedig a dinamikus paradoxont. Az intencionális magyarázati modellek alapvetően két válasszal állnak elő. (1.) Az önmagunk megtévesztésére irányuló szándék csupán *közvetett módon* érvényesül. Ehhez általában az *elme temporális felosztására* szokás hivatkozni, mint azt például Pears (1984) teszi. (2.) Az egész folyamat az önbecsapó személy számára *átláthatatlan módon* zajlik. Ehhez az *elme pszichológiai értelemben vett felosztását* hívják segítségül, így például Donald Davidson (1986, 1997) is. Az első stratégia inkább a dinamikus, a második a statikus paradoxon kiiktatását hivatott elvégezni. Az előbbi esetben a személy az önbecsapó stratégiát (igaz hitestül, szándékostul) egyszerűen elfelejti (mint amikor tíz perccel előrébb állítjuk az óránkat, nehogy elkéssünk), az utóbbi esetben pedig nem világos számára, hogy egymásnak ellentmondó proposíciókat hagy jóvá.

Vegyünk egy példát (Scott-Kakures 2013, a példát módosítottuk) Alfonz, a kiváló, de magányos matematikus megtudja, hogy idős korában minden valószínűség szerint Alzheimer-kórban fog szenvedni. Ha ez a végkimenetel elkerülhetetlen, akkor legalább szeretné időskori napjait abban a hitben tölteni, hogy ő bizony nem is volt magányos. Ezért hát hamis naplóbejegyzéseket, fotókat készít. Ebben az esetben sem a statikus, sem a dinamikus paradoxon nem merül fel. A stratégiáról az idők során megfigyelhető, a két, egymásnak ellentmondó hit pedig egymástól időben olyan távol van, hogy azok inkonzisztenciáját feltárni minden bizonynyal nem áll módjában. E példában a két hit *diakrón* elválasztásával sikerül a statikus paradoxon elkerülése. A *szinkrón* inkonzisztencia azonban szintén nem tűnik lehetetlennek: előfordulhat (főleg bonyolult proposícióhalmazok esetén), hogy nem látjuk be hiteink ellentmondásosságát, mivel nem látjuk át milyen következtetéseket kellene az egyes hitekből levonnunk. Az önbecsapás esetén még az is előfordulhat, hogy valaki azt hiszi, hogy *p* és ugyanakkor azt is, hogy *nem-p*, a kettő konjunkcióját azonban mégsem hiszi (Davidson 1986). „Nem mindig adunk össze kettőt meg kettőt” (Mele 1997, 102. o.).

² A két paradoxon részletes tárgyalásához lásd Mele (1998).

Az elme időbeli és/vagy pszichológiai felosztásának elmélete talán képes fogalmi eszközöket biztosítani a fentiekben kitűzött feladatok elvégzéséhez. Mindazonáltal e magyarázatok több, nehezen megválaszolható kérdést szülnek. Például nehéz a szándékot tartalma alapján individuálni. Kialakítani egy, az önbecsapásra irányuló szándékot, igencsak „őrült választásnak” (Lazar 1999) tűnik. Ráadásul mindig fenn fog állni annak a gyanúja, hogy itt teljesen *önkéntes*, *ad hoc szándéktulajdonítás* árán sikerült a paradoxonoktól megszabadulnunk.

3. NEM-INTENCIONÁLIS MAGYARÁZATOK

Az intencionális magyarázati modellek fenntartásának nehézségei a filozófusok egy csoportját – köztük Alfred Mele-t is – arra a következtetésre juttatta, hogy az önbecsapást a személyközi megtévesztés mintájára konceptualizáló filozófiai trend egész egyszerűen félrevezető.³ Mele szerint, még ha a szándékolt önbecsapás nem is tűnik lehetetlennek, nem valószínű, hogy a hétköznapi eseteket ennek analógiájára kell elgondolnunk. Ha sikerül olyan elméletet alkotni, amely képes mindenfajta „mentális egzotikumra” történő hivatkozás nélkül megmagyarázni a jelenséget, úgy (Ockham borotvájának elvére hivatkozva) az intencionális magyarázattal szemben inkább az utóbbit kell előnyben részesítenünk. Feladhatjuk az oly sok fejtörést okozó, fentiekben tárgyalt kritériumokat. Amennyiben elvetjük az egymásnak ellentmondó hitek feltételét, akkor a statikus paradoxon nem merül fel. A szándékolttsági kritérium elvetése pedig a dinamikus paradoxont iktatja ki. Nem létező betegsége pedig felesleges gyógyírt keresni.

Azt nem kell tagadni, hogy az önbecsapás a motivált irracionális hitek egy fajtája. Csak az tűnik valószínűtlennek, hogy az ilyen hiteink egy, az önbecsapásra irányuló szándék eredményeképpen jönnének létre. Szándékolt cselekvéseink halmaza nem fedi teljesen motivált viselkedésmintáink halmazát. Az önbecsapó hitek kétségkívül tévesek. Ugyanakkor nem pusztán kognitív hiba eredményeképpen állnak elő; a vágyak, motivációk kauzális szerepet játszanak kialakulásukban. Azonban szándékok nélkül miképpen írható le az a jelenség, hogy vágyaink okságilag hatnak hiteinkre?

Hiteket mindenfajta motivációtól függetlenül is sokszor alakítunk ki torzult módon. A kognitív pszichológiai szakirodalomban az utóbbi évtizedekben került a figyelem középpontjába az ilyen, úgynevezett „hideg” torzító mechanizmusok vizsgálata. Hiteink kialakítása során például hajlamosak vagyunk

³ E tanulmány keretei között csupán Alfred Mele nem-intencionális elméletét vizsgáljuk. Néhány másik teoretikus –elsősorban az intencionális elméletek kapcsán tárgyalt nehézségek által motiválva – szintén a szándékolttság kizárásával igyekszik a jelenséget magyarázni, pl. Lazar (1999), Barnes (1997), Audi (1976).

aránytalanul nagy súlyt fektetni az élénk, könnyebben hozzáférhető információkra (Nisbett–Ross 1980). Mikor egy hipotézist tesztelünk, gyakrabban keresünk a hipotézist megerősítő példákat: ez a jelenség az úgynevezett *konfirmációs torzítás* (Baron, 1988, Nisbett–Ross 1980). E mechanizmusok se nem szándékoltak, se nem motiváltak; hamis hiteink kialakulásában azonban oksági szerepet játszhatnak. Ezeket azonban vágyaink *felerősíthetik*, az önbecsapó hiteink sokszor így módon állhatnak elő. Hogy milyen motivált, „forró” torzító mechanizmusokon keresztül történhet meg a hamis hitek (miszerint *p*) kialakulása, lássuk a következő táblázatot (Mele [1997, 2001] alapján):

1. Negatív félreértelmezés	A vágy, hogy <i>p</i> igaz legyen, arra készteti <i>S</i> -t, hogy a <i>p</i> ellen szóló adatokat úgy értelmezze, mint amelyek nem szólnak <i>p</i> ellen. Ha a vágy nem játszana közre, az adatokat <i>p</i> ellen szólónak tekintené.
2. Pozitív félreértelmezés	A vágy, hogy <i>p</i> igaz legyen, arra készteti <i>S</i> -t, hogy a <i>p</i> ellen szóló adatokat <i>p</i> mellett szólónak tekintse. Ha a vágy nem játszana közre, az adatokat <i>p</i> ellen szólónak minősítené.
3. Szelektív figyelem	A vágy, hogy <i>p</i> igaz legyen, arra készteti <i>S</i> -t, hogy figyelmét (szándékolatlanul vagy szánt szándékkal) a <i>p</i> mellett szóló adatokra összpontosítsa, míg a <i>p</i> ellen szóló adatokat negligálja (szándékolatlanul vagy szánt szándékkal).
4. Szelektív bizonyítékgyűjtés	A vágnak következtében, hogy <i>p</i> igaz legyen, <i>S</i> úgy irányítja saját bizonyítékgyűjtő tevékenységét (szándékosan vagy szándékolatlanul), hogy minél többször ütközzön <i>p</i> -t igazoló bizonyítékokba, és szisztematikusan elkerülje <i>nem-p</i> mellett szóló evidenciákat.

A bevezetőben tárgyalt példákban közrejátszhatnak ezek a mechanizmusok, s ezek eredményeképp hiheti Sam tévesen azt, hogy Sally szerelmes belé, illetve az anya azt, hogy a gyermeke ártatlan. Sam tekintheti úgy Sally elutasítását, mintha a lány csupán kéretné magát (pozitív és negatív félreértelmezés), vagy eltekinthet a határozott elutasítás tényétől, mint a kérdés szempontjából valójában irreleváns tényezőtől (szelektív figyelem és bizonyítékgyűjtés). Hasonlóképpen: az anya tekintheti úgy a bizonyítékokat, mint annak evidenciáját, hogy fiát csőbe húzták (pozitív és negatív félreértelmezés). Hosszan elidőzhet továbbá azon, hogy (szerinte alaptalanul megvádolt) fia mindig is milyen tisztességes, becsületes ember volt (szelektív figyelem és bizonyítékgyűjtés). Azonban – hangsúlyozza Mele – még ha szándékosan is terelik el figyelmüket a *p* ellen szóló bizonyítékoktól, még ha szándékosan is

fordulnak a p mellett szóló bizonyítékok irányába, mindez nem jelenti azt, hogy a viselkedésükből származó adatok indokoltá tennék, hogy önmaguk megtévesztésére irányuló szándékot tulajdonítsunk nekik.

Mindennapi hipotézis-tesztelésünk során – úgy tűnik – nem is elsősorban arra törekszünk, hogy igaz hitekre tegyünk szert, sokkal inkább a költséges hibák elkerülése a cél (Friedrich 1993). Ha ez igaz, akkor jó érvnek tűnik a mellett, hogy az önbecsapás jelenségét a nem-intencionális modell keretei között magyarázzuk. A vágyaink, motivációs állapotaink egész egyszerűen képesek arra, hogy bizonyos hiteknek az úgynevezett *elfogadási küszöbét* (Liberman–Trobe 1996) alakítsák (jelenlegi példánk esetén azt csökkentsék).⁴ Nincs abban semmi rejtélyes, hogy Sam számára, pillanatnyi motivációs állapota következtében annak a hitnek, hogy Sally szerelmes belé, viszonylag alacsony az elfogadási küszöbe. Az anya esetében szintén nem kell túl nagy empátia ahhoz, hogy belássuk, költséges hiba lenne, ha a fiát tévesen hinné bűnösnek. Ez a motivációs bázis a fia ártatlanságába vetett hit elfogadási küszöbét viszonylag alacsonyra teszi.

Tehát a fentiekben azt láttuk, hogy az úgynevezett „forró” torzító mechanizmusok és mindennapi hipotézis-tesztelésünk kognitív pszichológiai elméletei segítségével az önbecsapás tipikus eseteit mindenfajta önbecsapásra irányuló szándéokra történő hivatkozás nélkül is képesek vagyunk magyarázni. Hogy önbecsapásról beszélhessünk, csupán a következő elégséges feltételeknek kell együttesen teljesülniük (Mele 1997, 2001):

1. S azon hite, hogy p , hamis.
2. S (a p igazságértéke szempontjából releváns, vagy legalábbis annak látszó) adatokat motiváltan torzítja.
3. A torzult bizonyítékkezelés nem deviáns módon⁵ eredményezi S azon hitét, hogy p .
4. A pillanatnyilag S rendelkezésére álló bizonyítékok inkább indokolnák a hitet, hogy *nem- p* , mintsem azt, hogy p .

Ha ez a modell helytálló, akkor a személyközi megtévesztés modelljét (és vele mind a statikus, mind a dinamikus paradoxont) egyszer és mindenkorra elvethetjük. De vajon helytálló-e?

⁴ Más esetekben pedig növeljék – az önbecsapás „fordított” változata esetén, ahol éppen olyasmit hiszünk, amit legkevésbé sem szeretnénk, hogy igaz legyen (pl. beteges féltékenység esetén). Ekkor az összes valós bizonyíték, amely amellel szól, hogy házastársunk hűséges, sem elég ahhoz, hogy ne legyünk meggyőződve ennek ellenkezőjéről.

⁵ Mele e ponton egy, leginkább a cselekvéseméletben felmerülő vitás kérdést érint. Ez azonban a jelen tanulmány célkitűzéseinek kontextusában nem releváns nehézség (v.ö. Mele [2013]).

Néhány ellenvetés a nem-intencionális elmélettel szemben is megfogalmazódott. Először: nem világos, hogy Mele azt a jelenséget magyarázza-e, amelyet a hétköznapiakban önbecsapásnak szoktunk nevezni. Elmélete inkább az úgynevezett *vágyteljesítő gondolkodás* (wishful thinking) jelenségének magyarázatára tűnik alkalmazhatónak. Ez utóbbi esetben a vágy közvetlenül okozza a hamis hitet, hogy *p*. Míg az intencionális keretben – a szándék segítségével – kvalitatív különbséget tudunk tenni a motivált irracionális hitek különböző fajtái között, addig a nem-intencionális keret erre alkalmatlannak mutatkozik.

Nem feltétlenül sikerül továbbá az *önbecsapás fenomenális karakterét* e magyarázat keretei között megőrizni. Az intencionális elmélet keretei között az egymásnak ellentmondó hitek kritériumának megtartásával sikerült magyarázatot adni az *e* jelenséghez tipikus esetben kapcsolódó *feszültségre*.⁶ Nem világos, hogy Mele modellje ezt a feszültséget miképpen tudja megőrizni.

Ugyanígy magyarázati nehézséget jelent az úgynevezett *szelektivitási probléma*. Ha ugyanis egyedül a vágyak hivatottak magyarázni az önbecsapás jelenségét, akkor az szorul magyarázatra, hogy vajon miért nem csapjuk be önmagunkat lépten-nyomon. Vegyünk egy példát: egy lejtőn az autónkban utazva észrevesszük, hogy nem működik a fék. Ekkor az a vágyunk, hogy a fék mégiscsak működjön, beindíthatná azokat a fentebb vázolt torzító mechanizmusokat, melynek következtében arra a hitre tehetnénk szert, hogy a fékkel bizony semmi baj. Ezzel szemben az út mellé húzódunk, és segítséget hívunk.⁷ A vágy önmagában aligha képes arra magyarázatot adni, hogy az imént vázolt esetben miért *nem* indult be a teljesen automatikus, az alany részéről semmilyen erőfeszítést nem igénylő önbecsapó folyamat, míg Sam és az anya esetében miért igen. Az intencionális keretben a szándék ismételtelen képes számot adni a két helyzet különbségéről.

Ezenfelül mikor azt mondjuk, valaki becsapja önmagát, a jelenséghez, ha homályosan is, de valami erkölcsi szempontból elítélendő társítunk. Ezt a mind a filozófiatörténetben (ahol az önbecsapás szinte kivétel nélkül morál-filozófiai kontextusban merült fel), mind a mindennapi nyelvhasználatban felbukkanó elemet az intencionális elmélet *prima facie* képes volt megőrizni. Nem világos azonban, hogy a nem-intencionális elméletek helytállósága esetén nem lesz-e a jelenség morális szempontból a legjobb esetben is irreleváns. A

⁶ Robert Audi (1976, 1997) elmélete – bár szintén nem tartja meg az egymásnak ellentmondó hitek kritériumát, mégis – képes megmagyarázni ezt a jellegzetességet, hiszen ott a konfliktus (még ha nem is doxasztikus természetű) abból az állapotból fakad, miszerint egyfelől tudom (vagy legalábbis hiszem), hogy *nem-p*, másfelől őszintén vallom, hogy *p*.

⁷ A szelektivitási problémát először Talbott (1995) vetette fel. Később pedig – Mele „hideg”, valamint „forró” torzító mechanizmusai kapcsán – Bermúdez (1997, 2000).

legmarkánsabban ezt a tételt Neil Levy (2004) fogalmazta meg. Az önbecsapás fentiekben tárgyalt „új fogalma” kapcsán azt állítja, hogy amennyiben egyszer lecseréltük az önbecsapás intencionális magyarázatait a Mele-féle nem-intencionális modellre, úgy „a paradigmaticus esetekben a felelősség tulajdonításának nincs konceptuális tere; azonban szükség sincsen rá. Ennek megfelelően meg kellene tennünk a tradicionális fogalomról való lemondás utolsó lépését, és ki kellene hajítanunk az automatikus felelősség-tulajdonítás elemét. Az önbecsapás a tévedés egy fajtája, és nem szükségképpen kapcsolódik jobban hozzá a vétek gondolata, mint a többi intellektuális hibához” (294. o.). A tanulmány második fele erre, a nem-intencionális elméleteket érintő, az erkölcsi felelősséggel összefüggő ellenvetésre igyekszik választ adni.

4. MECHANIZMUS ÉS ERKÖLCSI FELELŐSSÉG. KÉT STRATÉGIA

Jól látható tehát, hogy a Mele nem-intencionális elmélete az önbecsapást egy többé-kevésbé mechanisztikus folyamatként modellezi. És éppen ez a mechanisztikusság az, ami felveti annak gyanúját, hogy a nem-intencionális elmélet elveszi annak lehetőségét, hogy az önbecsapás jelenségét erkölcsileg értékeljük. Hiszen a természeti folyamatokat, vagy az állatok ösztönös viselkedését éppen azért nem tartjuk erkölcsileg elítélhetőnek vagy dicsérendőnek, mert ezek a jelenségek mintegy automatikusan lezajlanak attól függően, hogy milyen a kiinduló helyzet és az azt érő hatások. Mele elmélete mintha pontosan ezt a fajta automatizmust vázolná fel az önbecsapással kapcsolatban.

Neil Levy, mint láthattuk, egyenesen amellet érvelt, hogy ha Mele-nek igaza van, akkor az önbecsapásért – legalábbis az esetek túlnyomó többségében – nem lehetünk erkölcsileg felelősek. Egyedül azon esetek képezhetnek kivételt a filozófus szerint, amikor a cselekvő belátta, vagy be kellett volna látnia, hogy döntése önmaga megtévesztéséhez fog vezetni. Ám Levy szerint azon a szituációk száma elenyésző, ahol ez a feltétel teljesül. Először is – érvel Levy – (i) szinte lehetetlen előre látni, hogy éppen egy olyan élethelyzetbe fogunk kerülni, ahol a különböző ingerek, valamint az erős vágyaink fel fogják hevíteni torzító mechanizmusainkat. Másodszor, az esetek többségében – miután az előrelátás hiánya miatt belesétáltunk a „csapdába” –, (ii) amennyiben elindult az önbecsapó mechanizmus, lehetetlen észlelni, hogy vágyaink által tényértékelő és szelektáló készségeink akadályoztatva vannak, hiszen éppen ezek a készségek segíthetnének abban, hogy az önbecsapást kiszűrjük. Harmadszor pedig, (iii) utólag sincs igazán esély a korrekcióra, mivel nincs lehetőség egyenként felülvizsgálni a hiteinket, a külvilág pedig egyáltalán nem kényszerít rá arra visszajelzéseivel, hogy az összes önbecsapó hitet detektáljuk.

Alapvetően két út közül választhat az, aki ragaszkodik Mele nem-intencionális elméletéhez, és ugyanakkor szeretné megőrizni a jelenséghez tapadó morális intuíciónk érvényességét. Az első lehetőség abban áll, hogy az illető kimutatja, nemcsak azokért a dolgokért lehetünk felelősek, amelyek valahogyan visszavezethetőek szándékos és tudatos döntéseinkre. E helyütt nem ezt az utat járjuk végig,⁸ mivel implauzibilisnek tűnik az az álláspont, amely szerint olyan dolgokért vagy cselekedetekért is elmaraszthalhatóak vagy dicsérhetőek lehetünk, amelyek *szükségszerű következményei* voltak születési adottságainknak, vagy külső hatásoknak, esetleg a kettő összjátékának. Ha valaki úgy született, hogy eleve hajlamos volt az agresszióra, és célzottan arra nevelték – minden egyéb releváns külső behatást kizárva –, hogy ilyen és ilyen típusú helyzetekben agresszíven viselkedjen, akkor erkölcsileg nem felelős azért, hogy végül is az x típusú helyzetekben az agresszív viselkedést tartja a lehetséges legjobb döntésnek.

A másik opció az volna (és a tanulmány célja ennek az alternatívának a létjogosultságát demonstrálni), hogy igyekezzünk megmutatni, az önbecsapást a paradigmatis esetekben mégiscsak vissza lehet vezetni korábbi döntésekre. Ez a stratégia nincs eleve kudarcra ítéelve, amit az is bizonyít, hogy voltaképpen már ki is dolgozták. Ez az ún. *láthatatlan kéz elmélet*, amely azt mondja ki, hogy az önbecsapás tudatos döntések sorozatának szándékolatlan következménye (Galleotti 2012).⁹ Bár Galleotti úgy gondolja, hogy a láthatatlan kéz elmélete tulajdonképpen egy harmadikutas megoldás az intencionális és a nem-intencionális elméletek mellett, én úgy vélem, ha van is különbség a nem-intencionális és a láthatatlan kéz elméletek között, az csupán árnyalatnyi. Ugyanis már Mele is azt állítja – mint azt fentebb már láthattuk –, hogy sok esetben tudatos döntések vezetnek az önbecsapáshoz.¹⁰ Egy nem-intencionális elmélet egyáltalán nem attól nem-intencionális, hogy teljességgel kizárná a szándékokat az önbecsapásból, hanem attól, hogy elveti az önbecsapásra irányuló szándékot mint magyarázó eszközt az önbecsapás paradigmatis eseteivel összefüggésben. Ha így értelmezzük a nem-intencionális elméletek lényegét, akkor látható, hogy a láthatatlan kéz elmélet csupán egy fajtája a nem-intencionális elméleteknek, ami voltaképpen abban különbözik Mele elméletétől, hogy minden egyes esetben megköveteli, hogy az önbecsapás tudatos döntések szándékolatlan eredményei legyenek. Valószínűleg praktikusabb, ha – Mele fogalmi apparátusának megfelelően – a motivált, a tények interpretációját és érzékelését nagymértékben torzító mentális folyamatok

⁸ Akadnak bőven tanulmányok, amelyek jó érvekkel szolgálhatnak arra nézvést, hogy miért volna mégis érdemes elfogadni ezt a stratégiát. Adams 2013, Sherr 2013.

⁹ Galleotti 2012.

¹⁰ Mele 1997, 98. o.; Mele 2001, 18–21. o.

összességét hívjuk önbecsapásnak, tekintet nélkül arra, hogy szándékos döntések részt vettek-e a folyamatban vagy sem, hiszen ez a gyakorlat igazodik ahhoz a mindennapi nyelvhasználathoz, amelyben a jelenségek egészen széles körét szoktuk „önbecsapás”-ként kategorizálni.

Az önbecsapást így különböző fajtákra lehet osztani annak függvényében, hogy a tudatos döntések milyen helyet foglalnak el bennük. Ezeket a típusokat figyelembe véve próbáljuk bemutatni, hogy az önbecsapás nem-intencionális elméletei, az önbecsapás lehetséges típusainak többségét tekintve, nem zárja ki az erkölcsi felelősség lehetőségét.

5. AZ ÖNBECSAPÁS TÍPUSAI.

5.1. SÚLYOS ÉS ÁRTATLAN ÖNBECSAPÁS

Az önbecsapásfajták kategorizálásához „sorvezetőként” Levy ellenvetéseit fogjuk felhasználni. Levy a iii)-as ellenvetésében azt állította, hogy az önbecsapás paradigmátikus eseteiben az önbecsapó nincs kellőképpen ösztönözve arra, hogy felülvizsgálja hamis hiteit. Valóban, előfordulnak ilyen helyzetek, amikor a motivált hamis hittel való rendelkezés nem oszt nem szoroz, és a külvilág nem ad visszajelzéseket, mert különösebben nincs következménye a tényeknek ellentmondó hamis hitek. Ezekben az esetekben azért nem felelős az individuum, mert nem vizsgálta felül az önbecsapó hamis hiteket. Ám az ilyen önbecsapó hitek többnyire ártalmatlanok, és a mindennapokban sem szoktuk különösebben pellengérre állítani azt, aki ilyenekre tesz szert. Ha egy nem túl edzettnek tűnő középkorú férfi azt állítja, rossz kondíciója ellenére, hogy ő a mai napig remek hosszútávfutó, azt legrosszabb esetben is csak megmosolyogjuk, de azért nem érezzük felelősnek, hogy ezt a hitet – amellyel életkörülményei folytán nem kellett különösebben foglalkoznia – erkölcsi kötelessége lett volna felülvizsgálnia.

Ezeknél az ártatlan motivált hamis hiteknél sokkal fontosabbak erkölcsiileg azok, amelyek valamilyen fontos kérdést érintenek, és káros hatásai vannak. Az ilyen típusú, súlyosabb önbecsapásnál a külvilág folyamatosan küld jelzéseket arra vonatkozóan, hogy az illetőnek felül kellene vizsgálni a hiteit. Ráadásul, ha tudatában vagyunk az adott döntés, és a belőle származó hit fontosságának, ez elvileg arra kellene, hogy ösztökéljen, hogy készen álljunk erre a felülvizsgálatra.¹¹ Ezért Levy (iii)-as ellenvetésének éppen azokra a helyzetekre vonatkoztatva nincs igazán jelentősége, amelyek miatt egyáltalán felvetődik az önbecsapás és a felelősség kapcsolatát feszegető kérdés. Ám ha valamiért a súlyos önbecsapás mégsem kényszeríti ki a negatív visszajelzése-

¹¹ Nelkin 2012, 134. o. 36. lj.

ket, s nem igazán belátható az alany számára döntésének és a belőle fakadó hitnek a fontossága – valószínűleg az ilyen esetek viszonylag ritkák –,¹² még mindig könnyen lehet, hogy az illető morálisan felelős, ha nem is a hit fenntartásáért, inkább annak kialakulásáért.

5.2. KVÁZI-MECHANISZTIKUS ÉS MECHANISZTIKUS ÖNBECSAPÁS

Levy második ellenvetését, amely szerint a tudattalan torzító mechanizmusok lehetetlenné teszik, hogy észleljük ezek működését, úgy kell megválaszolni, hogy rámutatunk, nincs is szükség a torzító mechanizmusok észlelésére ahhoz, hogy a megismerőnek az önbecsapással kapcsolatban erkölcsi felelősséget tulajdonítsunk.

Mele elméletében az önbecsapás eleve nem feltétlenül egészen mechanisztikus – mint erről már volt szó. Mele-nek több példája is van,¹³ amellyel szemlélteti, hogy a szándékos döntések miként tölthetnek be fontos szerepet az önbecsapás folyamatában. Én most Mele-nek egy olyan példáját használnám, kisebb módosításokkal, amelyet eredetileg nem erre a célra használt.¹⁴ Dénes elküldött egy cikket egy tudományos folyóiratban, azonban a névtelen bíráló ezt elutasította. Dénes vágyik arra, hogy a bíráló ítélete tévedésen alapuljon, de emellett azt is szeretné, hogy objektíven értékelje a bíráló észrevételeit. Ahogy olvassa a bírálatot, egyszer csak azon kapja magát, hogy kellemetlenül érzi magát, úgy dönt, hogy most inkább az „fontosabb” részekre ugrik, s lassan meggyőzi magát arról, hogy a bíráló félreértette a cikkét. Pedig, ha nem hagyta volna, hogy a kellemetlen érzés eluralkodjon rajta, s kitartóan és alaposan olvasta volna el a bíráló cikkét, Dénes is belátta volna, hogy a bíráló kritikái nagyon is megalapozottak.

Ugyan Dénes nem amellett döntött, hogy becsapja magát, de döntésének, amit a kellemetlenség érzés elhárítása motivált, kulcsszerepe volt abban, hogy végül arra az önbecsapó hitre jutott, hogy a bíráló félreértette őt. Ráadásul Dénes is tudta, hogy egy részletes bírálat szelektív olvasása az ő helyzetében tudományetikai szempontból nem igazán helytálló. Dénes döntése etikailag önmagában is problematikus volt, és nem volt kikényszerítve a kellemetlenség elkerülését parancsoló ösztön által – hiszen jelen voltak „nemesebb” motivációk is. Ha ezek a feltételek teljesülnek: az önbecsapás felé hajtó vágy nem ellenállhatatlan, a cselekvő valahol érzi (vagy éreznie kellene), hogy döntése etikailag nem egészen „tisztá”, és mégis valamiféle (mondvacsinált)

¹² Érdekes probléma, hogy a nagy hatalommal rendelkező emberek könnyebben becsaphatják önmagukat, mivel legtöbbször nem merik felhívni a figyelmüket téves helyzetértékelésükre.

¹³ Mele 1997, 98. o.; Mele 2001, 18–21. o.

¹⁴ Mele 1997, 94–95. o., 100. o.

indokok alapján amellet az eljárás mellett dönt, amelyek végül az önbecsapáshoz vezetnek, akkor a cselekvő felelős azért, hogy önbecsapó hite kialakult. Ez attól függetlenül igaz, hogy az önbecsapó hit súlyos vagy éppen ártatlan, hogy jönnek-e a később a vélekedés felülvizsgálatát sürgető jelek, vagy sem. És arra sincs szükség, hogy Dénes átlássa, miféle vágyak hajtják őt jobb meggyőződésével ellentétes irányba. A lényeg, hogy Dénes a kellemetlen érzéseket megtapasztalva inkább a könnyebb utat választotta, pedig tudta, hogy ez a döntése nincs egészen rendben.

De mi a helyzet akkor, ha az önbecsapás teljességgel automatikusan játszódik le? Ha az önbecsapáshoz vezető vágy olyannyira erős, hogy a megismerőben nincsen számottevő ellenállás vele szemben? Térjünk vissza megint Dénes példájához. Tegyük föl, hogy Dénes egyáltalán nem tette belsővé azt az etikai elvet, hogy egy tudományos hozzászólás felett csak akkor ítélezhetünk, ha azt kellőképpen alaposan megismertük. Így Dénesben nem keletkezik semmiféle belső feszültség, amikor döntenie kell, hogy átugorja-e a számára oly fájdalmas kritikákat, a vágy sürgetésére egyszerűen csak elkezd szelektíven olvasni a bírálatot. Dénes nem kerül igazi döntési szituációba, már-már reflexszerűen cselekszik, s szó sincs arról, hogy akár másképpen is dönthetett/cselekedhetett volna ebben a szituációban.¹⁵

Dénes hibáztható? Bár Dénes ebben a példában még kevésbé látja át, motivációi hogyan torzítják észrevétlenül helyzetértékelését, mégis, a válasz, igen. Ennek az az oka, hogy Dénesben egyrészt túl erősek azok a vágyak, amelyek saját énképének őrzésére irányulnak, másrészt túlságosan gyengék azok, amelyek abba az irányba hatnának, hogy Dénes valamilyen szinten hajlamos legyen arra, hogy a valóságot akkor is meg akarja ismerni, ha az számára kellemetlen. Nehezen elképzelhető, hogy tanuló éve folyamán ne hallott volna arról, hogy kutatóként az igazság elfogulatlan szemlélésére kell törekednie. Ahogy az sem valószínű, hogy ne lett volna alkalma szert tenni valamilyen szinten az olyan erényekre, mint az igazságszeretet, a bátorság vagy éppen az empátia,¹⁶ amelyek a mindennapok folyamán arra sarkalhatják az embert, hogy a kellemetlen igazságokkal is szembenézzon, s ellenálljon a csábító hazugságoknak. Bár nem ismerjük Dénest, de elég hihetetlennek hangzik, hogy pusztán neveltetése, a külső hatások, valamint adottságainak tudható be, hogy ennyire érzéketlen a tudományos normák iránt. Joggal

¹⁵ Itt nagyban támaszkodok Robert Kane elméletére, amely szerint közvetlen és szabad kontrollt akkor vagyunk képesek gyakorolni döntéseink alakulása felett, ha több, egymásnak feszültségben lévő motivációs erő is egyszerre jelen van. Kane 1998, 124–152. o.

¹⁶ Az empátia azáltal, hogy a másokkal való törődésre készítet, hozzásegíthet ahhoz, hogy komolyan vegyük mások véleményét.

gyanakodhatunk arra, hogy Dénes múltbéli döntései állhatnak a háttérben.¹⁷ Ezzel pedig el is érkeztünk oda, hogy válaszoljunk Levy (i)-es ellenvetésére. Még ha a fontos döntési helyzet nem is előre látható, elviekben mégis kötelességünk felkészülni arra, hogy ezekben a helyzetekben elkerüljük önmagunk megtévesztését, mivel – az önbecsapás jelenségétől részben függetlenül – amúgy is kötelességünk szert tenni azokra az erényekre, amelyek megakadályozzák, hogy a jelentős döntési helyzetekben az önbecsapásra hajlamosító vágyaink vegyék át felettünk az uralmat.

Láthatjuk, hogy önmagában az önbecsapás teljes automatikussága sem zárja ki, hogy a cselekvő erkölcsi felelősséggel rendelkezzen, amennyiben a cselekvő a korábbi döntései felelősek azért, hogy a mechanizmus lefolyása ennyire elkerülhetetlenné vált bizonyos szituációkban. Természetesen elvileg elképzelhető, hogy szerencsétlen adottságok és/vagy neveltetés áll a háttérben annak, hogy valakiben az önbecsapási hajlam még a fontos helyzetekben is kontrollálhatatlanná válik. Aligha valószínű, hogy az ilyen teljesen automatikus és teljesen elkerülhetetlen esetek volnának az önbecsapás paradigmatis esetei. Ám ha az önbecsapás semmiképpen sem vezethető vissza az ágens etikailag problematikus jelenbéli vagy múltbéli döntéseire vagy éppen mulasztásaira, akkor nem tarthatjuk az önbecsapót felelősnek. De mivel a súlyos önbecsapásnál valószínűleg nem írható minden a körülmények és a kezdeti adottságok összjátékának számlájára, ezért, még ha Mele elmélete igaz is, ezekben az esetekben joggal valószínűsíthetjük, hogy az önbecsapó felelős saját maga megtévesztéséért.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Elvitathatatlan, hogy a nem-intencionális megközelítés elegánsan felold néhány olyan paradoxont, amire az önbecsapás intencionális elméletei csak nehezen tudnak válaszolni. Ugyanakkor olyan új problémákat vet föl – mint például a szelektivitás-probléma és az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos aggályok –, amelyek a korábbi keretben könnyedén kezelhetőek voltak. Írásunk második felében amellettt igyekeztünk érvelni, hogy az erkölcsi felelősség ésszerű tulajdonítását az önbecsapás nem-intencionális elmélete nem teszi lehetetlenné, ezért legalábbis az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos aggályok miatt nem érdemes elvetni ezt a teóriát.

¹⁷ Tehát itt az erkölcsi felelősségnek egy lánc-elméletét (trace-theory) alkalmazom. Az erkölcsi felelősség lánc-elméletei azt állítják, hogy sok esetben akkor is felelősek lehetünk, ha a konkrét szituációban nem gyakoroljuk az erkölcsi felelősséghez elégséges kontrollt, amennyiben a kontroll elvesztése, illetve az, hogy kontroll nélkül hogyan cselekszünk az adott szituációban, korábbi döntéseink eredménye, ahol még birtokoltuk a szükséges kontrollt.

BIBLIOGRÁFIA

- Audi, R., 1976, „Epistemic Disavowals and Self-Deception,” *The Personalist*, 57. 378–385.
- Barnes, A., 1997, *Seeing through Self-Deception*, New York, Cambridge University Press.
- Baron, J., 1988, *Thinking and deciding*, Cambridge University Press.
- Bermúdez, J. L., 1997, „Defending Intentionalist Accounts of Self-Deception,” *Behavioral and Brain Sciences*, 20: 107–8.
- Bermúdez, J. L., 2000, „Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs,” *Analysis* 60(4): 309–319.
- Davidson, D., 1985, „Deception and Division,” in *Actions and Events*, E. LePore and B. McLaughlin (szerk.), New York, Basil Blackwell.
- Davidson, D., 1997, „Who Fools Who?” In *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, J.-P. Dupuy (szerk.) Stanford, California.
- Friedrich, J., 1993, „Primary error detection and minimization (PEDMIN) strategies in social cognition: a reinterpretation of confirmation bias phenomena,” *Psychological Review* 100: 298–319.
- Galleotti, A. E., 2012, „Intentional-Plan or Mental Event?” *Humana Mente*, 5. évfolyam 20. szám, 41–66. o.
- Huoranszki, F., 2011, *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*, New York, Routledge.
- Kane, R., 1998, *Significance of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.
- Kirsch, J., 2005, „What’s so Great about Reality?” *Canadian Journal of Philosophy*, 35. évfolyam 3. szám, 407–427.
- Lazar, A., 1999, „Deceiving Oneself Or Self-Deceived?” *Mind*, 108: 263–290.
- Levy, N., 2004, „Self-Deception and Moral Responsibility,” *Ratio (new series)*, 17: 294–311.
- Liberman, N. & Trope, Y., 1996, „Social hypothesis-testing: Cognitive and motivational mechanisms,” in E. T. Higgins & A. W. Kruglanski (szerk.), *Social psychology: Handbook of basic principle*, New York, Guilford Press.
- Mele, A. R., 1997, „Real Self-deception,” *Behavioral and Brain Sciences*, 20. évfolyam, 91–136.
- Mele, A. R., 1998, „Two Paradoxes of Self-Deception” in Jean-Pierre Dupuy (szerk.), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications.
- Mele, A. R., 2001, *Self-deception Unmasked*, Princeton–Oxford, Princeton University Press.
- Mele, A. R., 2013, „When Are We Self-Decieved?” *Humana Mente*, 5(20): 1–17.
- Nelkin, D. K., 2012, *Responsibility and Self-deception: A Framework. Humana Mente*, 5(20): 117–140.
- Nisbett, R.–Ross, L., 1980, *Human Inference: Strategies And Shortcomings of Social Judgement*. Prentice-Hall.
- Pears, D., 1984, *Motivated Irrationality*, New York, Oxford University Press.
- Scott-Kakures, D., 2013, „Can You Succeed in Intentionally Decieving Yourself?” *Humana Mente* 5(20): 17–41.
- Talbott, W. J., 1995, „Intentional Self-Deception in a Single Coherent Self,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 55: 27–74.

ÖNÁMÍTÁS ÉS/VAGY HAZUGSÁG

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

Két módon tehetnek bolonddá. Az egyik, hogy elhítetik veled a hazugságot. A másik, hogy visszautasítod az igazságot.

Kierkegaard

A hazugság szó hallatán mindenkinek valami rossz, bűnös dolog jut az eszébe. A hazug szó szinte minden konnotációja negatív tartalmakat hordoz. Már a kicsiny gyermeket is arra tanítjuk, hogy őszintének kell lenni, meg kell mondani igazat még ha az kellemetlen következményekkel jár is. (Ilyenkor nem gondolunk arra, hogy a kisgyermek ezt szó szerint veszi, és pl. a kevéssé rokonszenves ismerősnek is a szemébe mondja, amit róla gondol.)

Hazudni tehát véték, pedig a hazugság nem szerepel sem a 7 főbűn között, sem a 10 parancsolatban¹. Az utóbbiban feltehetőleg azért, mert Isten előtt úgy sem lehet titkunk, ő belelát az ember szívébe, lelkébe, tehát neki nem lehet hazudni. A hazugság így módon az emberek közösségében okoz problémát, mivel a tények meghamisítása, eltitkolása a társadalomban való eligazodásunkat nehezíti meg, vagy teszi lehetetlenné. Ezt jól példázza a hazug krétai paradoxona.

A hétköznapi tudatban elsősorban azt értjük a hazugság fogalmán, amikor valaki a tényeket tudatosan, szándékosan rendszerint a maga érdekei védelmében elferdíti. A tények megmásításának fokozatai vannak. Ezért is van oly sok kifejezés nyelvünkben erre a jelenségre. A teljeség igénye nélkül néhányat: linkel, csúsztat, gurít, hazudik, egy szava sem igaz, gátlástalanul hazudik stb. Fontos szempont, hogy milyen várható következményei vannak a tények megváltoztatásának. Az enyhébb eseteket nevezzük füllentésnek, valótlanágnak, a komolyabb ügyeket, torzításnak, és már minősített eset a koholmány, mait még jelzőkkel tehetünk súlyosabbá (pl. kiagyalt, rosszindulatú). Ebben az esetben a cselekvő tudja, hogy az elkövetett hibát másra fogni súlyos következményekkel jár, s ezek a vétlen személyt fenyegetik. Ezt nem igen tudjuk mentegetni, bár még ilyen esetben is felvetődhet a kérdés, hogy a hazug helyzetét vizsgálva tehetett-e másként. Az árulót, aki vétkét másra „keni” enyhébben ítéljük-e meg, ha kiderül, hogy csak így menekülhetett meg a haláltól?!

¹ A Tízparancsolatban a következő olvasható: „Hamis tanúbizonyságot ne szólj felebarátod ellen!” Tehát a hamis tanúzást tiltja és nem a hazugságot magát.

Ismert, hogy Kant e tekintetben is a legszigorúbb elveket fogalmazza meg. A barátunkat, aki a rend védelmezői elől hozzánk menekül, ki kell adni, hiszen, ha ártatlan, az úgy is kiderül. A modern kor történetének ismeretében talán mi nem vagyunk ilyen jóhiszeműek. Ártatlannak hitt barátunknak menedéket nyújtánánk, ha módunkban áll. Sőt ezt akkor is megtették sokan, amikor ez maga is életveszélyt jelentett a bujtató számára. Gondoljunk a Holokauszt idején zsidókat bujtató emberekre!²

A néhány példa talán bizonyítja, hogy a hazugság megítélése nem is olyan egyszerű dolog. Mondjuk ki, hogy fontos szempont **a hazugság motívuma**. A lehetséges motívumokat aligha tudjuk felsorolni. Gondoljuk csak végig milyen sokféle indítéka lehet egy hazugságnak!

A hazugság célja lényegében mások megtévesztése. Ez terjedhet a még megbocsátható fiúllentéstől, a tréfás szándékú megtévesztéstől a tények komoly elferdítésén (pl. plagizálás) át egészen a hősiességig.

Léteznek ún. **könnyed hazugságok**. Ebbe a kategóriába tartoznak a tényekkel összhangban nem álló kijelentések, amelyeket tapintatból, vagy az illemszabályok betartása érdekében tesziünk. Ezeknek hamis voltával tisztában vagyunk, de valamilyen megfontolásból – pl. kedvező képet akarunk magunkról festeni, vagy éppen a másik önbizalmát kívánjuk erősíteni – hazudunk. Megdicsérjük a rajta lévő nem előnyösnek talált ruhát, kedveseket mondunk a produkciójáról, megdicsérjük a kevéssé tehetséges hozzátartozóját stb. Ezek olyan hazugságok, amelyeket azt hiszem mindenki elkövetett már. A közösségekben való lét gyakran megkívánja, hogy ne mondjuk ki az őszinte véleményyt, különösen olyankor, ha ennek nincs komoly következménye. A felelős kiadó természetesen nem hallgathatja el a szerző alkotásáról kialakult véleményét, hiszen indokolnia kell, hogy miért nem javasolja kiadásra. De nem kötelező ugyanez a barátira nézve, akinek megmutatja a szerző a maga zsenigéit. A barát fogalmazhat tapintatosan, elhallgathat bizonyos hibákat, mivel bátorítani akarja a további munkát, vagy mert valóban lát benne fantáziát. A barát tudhatja, hogy milyen helyzetben, lelki állapotban van a másik, és alkalmas-e most a pillanat a kritikával történő szembesítésre. Természetesen, ha valódi segítséget kíván nyújtani, és maga is ért hozzá, akkor nem hallgatja el kritikai észrevételeit sem. Talán éppen ez a pont az, ahol feltehetjük a kérdést, hogy hol kezdődik a hazugság. Milyen mértékben kell, szabad, érdemes őszintének lenni?!

Szépíthetjük a valóságot, ha meg akarunk kímélni valakit, akit szeretünk a szörnyű igazságtól, a rideg tényektől. Ezt szoktuk **kegyes hazugságnak** nevezni. Ilyen szituációba gyakran keveredhetünk mi magunk is. Úgy vélem

² Példaként említtem Salkaházi Sárát, aki a Szociális Testvérek Társaságában nővér és közel 100 magyarországi zsidót mentett meg. 1944. dec. 27-én a nyilasok ezért kivégezték.

sokan vallhatjuk be, hogy már elkövettük a hazugságnak ezt a formáját. Én személyes élményem alapján mondhatom, hogy máig nem bántam meg, nem érzem úgy, hogy pirulnom, szégyenkeznem kellene miatta.

Talán a leggyakoribb ok saját érdekeink, személyiségünk megóvása. Ez már valóban **hazugság**, vagy legalább is **a tények szubjektív értelmezése**. Saját magunk jó hírét, eddig megszerzett emberi méltóságát próbáljuk egy-egy hazugság révén átmenteni. Ezt teszik pl. a *Zárt tárgyalás* c. Sartre dráma szereplői, mindegyik igyekszik a maga múltbéli cselekedeteit olyan megvilágításba helyezni, amely által kedvező megítélésre számíthat.

Egészen más megítélés alá esik, ha **a hazugság motívuma mások megmentése**. Ebben az esetben azt hiszem igaz, hogy a cél szentesíti az eszközt, azaz a nemes cél nagyrészt, vagy teljesen felment/het/ a hazugság, mint bűn alól. Ennek emlékeztetes példája a *Pokoli lecke* című film³. Ha ezáltal lehet emberek életét, biztonságát, boldogságát stb. megóvni, akkor a hazugság nem tekinthető bűnnek.

Megmásíthatjuk a tényeket, mert **meg akarunk védeni valakit**. Ennek szép irodalmi példája Baradlay Jenő, aki bátyja helyett vállalja annak tetteit, és ennek következményeként a halált. Ismerünk olyan **történelmi hazugságokat**, melyek emberek sokaságának az életét mentették meg, s ezekre az emberekre nem hazugként, hanem hősként emlékezünk. Egy ilyen embernek állít szép emléket a *Schindler listája* című film.

A példák további sorolása helyett megállapíthatjuk, hogy a feltett kérdésre – ti. mennyire lehet, szabad, kell őszintének lenni? – aligha lehet egyetemleges választ adni, hiszen az élet sokszínűsége miatt nem létezik két teljesen egyforma eset. **Az egyénnek kell választania**, S minden választásban önmagunkat is választjuk. Önmagunk bátorságát, gyávaságát, megalkuvó voltát, diplomatikus énjét, szókimondó természetét, kérlelhetetlen voltát stb.

Itt kell feltennünk azt a kérdést, hogy hazugságnak tekinthető-e a titok? Hazudunk-e, ha eltitkolunk valamit olyan emberek elől, akiket ez a titok nem sért, addig, amíg az titok marad?

Ez a kérdés egy külön dolgozat témája lehetne. Itt most csak annyit mondanánk róla, hogy az a titok, amely szenvedést okoz a másiknak, amely őt kínos, kezelhetetlen, értelmezhetetlen helyzetbe hozza, talán jobb, ha titok marad. (Idős asszonynak a lánya meghal. Ő és a családtagok, rokonok úgy tudják, hogy szívroham következtében halt meg az utcán, csak ketten tudják,

³ A filmben 4 gyermek egy balul sikerült csíny miatt kerül a fiatalkorúak börtönébe, ahol szadista őreik megalázzák, megkínózzák, megerőszakolják őket. Kiszabadulva bosszút állnak az egyiken, s az újabb börtöntől csak egy pap mentheti meg őket, aki pontosan ismeri a tényeket. Komoly lelki vívódás után a pap hite parancsa ellenére a lelkiismeretére hallgat, és hazudik.

hogy öngyilkos lett: leugrott egy magas épületről. Miért kellene ezt a titkot feltárni?!)

Úgy vélem igaza van Shakespeare-nek, aki így fogalmaz: „Aki nem érzi, hogy meglopva van, ne mondjátok meg, semmi kára nincs.”

Szigorú értelemben véve **az önámítás** is hazugság, csak ebben magunknak hazudunk. Lehetséges ez? Mondhatjuk Kanttal, hogy a tények makacs dolgok, ám a tények értelmezése, kontextusba helyezése nagyon sokat változtathat az „igazságon”. A tények semleges arcukat mutatják felénk. A természet közömbös a mi létünket, érzelmeinket illetően. Erre Schopenhauer hívja fel kíméletlen őszinteséggel a figyelmet. Az ember azonban szeretné hinni, hogy az ő léte, élete, tevékenysége fontos, hogy nyomot hagy a környezetében, és ezt a nyomot szeretnénk szépnek, jónak látni. Vágyunk rá, hogy a velünk élők – család, barátok, kollegák, kortársak – kedvező képet őrizzenek rólunk. Ennek érdekében bizonyos képmutatásra is hajlandóak vagyunk. Szeretnénk a számunkra fontos személyek tekintetéből, gesztusaiból azt kiolvasni, hogy kedvelnek, becsülnek, szeretnek minket, hogy mi is fontosak vagyunk számukra. Pontosan fogalmazza meg ezt József Attila:

„...mert hiába fűrösztöd magadban,
csak másban moshatod meg arcodat.”⁴

Ha késik a „visszajelzés”, ha nem kapunk semmilyen jelet, amely azt mutatná, sőt bizonyítaná, amit mi látni vágyunk, akkor működni kezd önmagunk ámitása.

Nem ismerek erre vonatkozó megbízható kutatást, de megkockáztatom: leggyakrabban azokkal a tulajdonságainkkal kapcsolatban működik az önámítás, amelyek tekintetében negatív vagy részben negatív módon ítéljük meg magunkat. „Nem nézek jól ki”, „nem vagyok elég okos”, „nem vagyok sikeres”, „nincsenek barátaim”, „én vagyok a család fekete báránya”. Többé-kevésbé komolyan gondoljuk ezt a kritikát bármelyik területről is legyen szó, és éppen ezért nem bánjuk, ha az ellenkezőjéről győzködnek bennünket. De emellett az is fontos, hogy magunkat győzzük meg. Tehát megpróbáljuk valamely számunkra jelentős személy magatartását, udvarias modorát, kedveségét úgy értelmezni, hogy valójában nemcsak az illem vagy a jó modor elveit követi, hanem tetszünk is neki. A sikertelen szellemi teljesítményt, pl. egy bukást a vizsgán kellemesebb a tanár rosszindulatként felfogni, vagy legalább is pillanatnyi kihagyásként értelmezni, hiszen mi okosok vagyunk, készültünk is, tehát csak valami ilyesmiről lehet szó. S ha ebben az értelmezésben még mellénk áll a család, a barátunk, akkor már is átértelmeződnek a tények.

⁴ József Attila: *Nem én kiálto.* In. *József Attila összes versei*, Osiris, Budapest 2006. 167. o.

Legalább részben felmentjük magunkat a „nem kellően felkészült” vádja alól, a „Nem vagyok elég okos” meg sem fordul a fejünkben, s valljuk be, ez abban a pillanatban megnyugtató. Egyszerűen szükségünk van rá, hogy el tudjuk viselni a kudarcot. Lehetséges, hogy később – legalább magunknak – bevalljuk, hogy nem a tanár volt igazágtalan, de abban az élethelyzetben, abban a lélektani pillanatban szükségünk volt arra a felmentésre. Én ezt „én-védő reflexnek” nevezem, mert nem tudatos meghamisítása a tényeknek, ami ilyenkor történik. Az Én, az értelem, szinte spontán módon kínálja fel ezt a menekülési útvonalat.

Hasonló történik, amikor valakivel konfliktusba keveredünk, és ezt kevés- sel az események után nem tisztázzuk. Ha fontos az adott kapcsolat, akkor újra és újra átgondoljuk, hogy mi is történt. Ő mit mondott, én mit válaszoltam, milyen volt a hangsúly, mik voltak a szóba jöhető előzmények, azaz igyekszünk rekonstruálni a történeteket. Minden egyes ilyen újragondoláskor egy csipetnyit „igazítunk” az eseményeken: bizonyos hangsúlynak nagyobb nyomatókat adunk, esetleg hozzáadunk egy gesztust, egy grimaszt, a saját szerepünket egy egészen picit szépítjük.

S ha többször megtörténik ez a folyamat, mire ténylegesen eljutunk a konfliktus kibeszéléséig már egészen más történet kerekedik ki mint, ami valójában történt. Ugye érzékelhető?! Nincs szó tudatos hazugságról, a tények szándékos elferdítéséről, mindössze egy olyan folyamat zajlott le, amelyben a saját szerepünket egy icipicit átértelmeztük, azaz létrejött az önámítás.

Ez a mechanizmus bármivel kapcsolatban működhet. Általában életünk azon területein figyelhető meg leginkább, amelyek valóban fontosak. Ilyen lehet a párkapcsolat, a család, a munkahely, és nem utolsósorban a saját személyiségünk.

Nagyon gyakori, hogy a hozzánk közel álló szeretett személy megítélésénél folyamodunk az **önbecsapáshoz**. Pl. az édesanya a hiperaktív gyermekét csak elevennek tartja, a nehéz felfogású gyerek gyenge teljesítményéért a tanítót hibáztatja. Szociológiai vizsgálatok igazolják, hogy a bűnözés útjára tévedt fiataalt a szülő nagyon jó gyermeknek látja még akkor is kitart véleménye mellett amikor szembesítik a tényekkel.

Az emlékezés is az önámítás birodalma. Sokan vannak, akik úgy emlékeznek múltjukra, annak egyes eseményeire, ahogyan érzelmei, hangulatai diktálják. Jellemző módon megszépíteni igyekszünk a gyakran sivár, vagy fájdalmas, szégyellni való múltat. Ennek egyik szép irodalmi példája Tennessee Williams: *A vágy villamosa* c. drámájának nő főszereplője Blanche, aki kétségbeejtő és magányos életének hordalékait igyekszik megszépíteni hazugsággal. Meg is fogalmazza: „Megmondom neked mi kell. Varázslat! Igen, igen, én varázslattal szeretném megajándékozni az embereket. Én mindent elváltottatok a

kedvükért. Nem az igazat mondom, hanem azt, aminek igaznak kellene lennie. És ha ez bűn, hát akkor kárhozzam el érte!⁵ Bár az idézett pár mondatban úgy tűnik tudatosan fordul az illúziók világához, mégis, amikor sógora kíméletlen őszinteséggel szembesíti őt a rideg valósággal összeomlik.

Saját gyengeségeinket próbáljuk eliminálni, amikor az önámítás eszközhöz fordulunk spontán módon. Az önámítás ritkán tudatos, hiszen akkor éppen a lényegét veszti el. Ki lát be az emberi szívek rejtett szándékaiba?! Szeretnénk kifürkészni a másik titkait, vágyait, miközben a sajátjainkat sem ismerjük eléggé. Kant szembesít bennünket azzal a megállapítással, hogy a lényeg, és az emberi lényeg is megismerhetetlen. Szándékainkat csak mi ismerhetjük igazán! De van-e olyan ember, aki ne bizonytalanodott volna el egy-egy konkrét esetben a saját szándékait illetően?!

Az intencionalitás fogalma nemcsak a megismerési folyamat lényegét érintette, hanem az ember egészét. Kant ad kitüntetett hangsúlyt a szándéknak etikájában. Nem véletlen azonban, hogy ez a fogalom nagyon sokáig nem jelenik meg a jogban.⁶ Még a vallási alapon álló egyház (pl. az inkvizíció) is csak vallatással, gyakran kínvallatással próbálja megtudni a bűnösnek vélt ember valódi szándékait. Ami már látható az a cél, de ebben már az egymásnak ellentmondó szándékok, és a körülmények együttese található, pontosan úgy, ahogyan Kant mondja: a jelenség világ oksági meghatározottságai módosít/hat/ják a cselekvő ember szándékait.⁷

A századforduló nagy hatású filozófusa Böhm Károly, amikor nagyon tudatosan címet ad rendszerének (*Az Ember és Világa.*) hangsúlyozni akarja, hogy szerinte az ember maga teremti a világát maga körül. Ebbe természetes módon benne van, hogy az ember maga választja meg az őt körülvevő tárgyakat, azokat az embereket, akikkel bensőségesebb viszonyba kerül, maga választja meg érdeklődésének, kutatásának irányait, értékeit, melyeket követni és megvalósítani akar magatartásában, életében, és ezzel mintegy teremti önmagát. Igen, maga teremti meg saját Én-jét, egzisztenciáját. De ki kontrollálja ebben az önteremtési folyamatban? Elsősorban önmaga! Hiszen ismeretének tárgyai, a hozzájuk kötődő személyek (kitől tanultam, hallottam stb.) érzelmek (tetszik, nemetszik, elfogadom, elutasítom, szeretem, lelkesít stb.), indulatok szintén sajátjai. És ki lehet bírása annak, amit gondol, akar, szándékozik? Jó kantianus módjára Böhm maga is hangsúlyozza: csakis saját maga. S ki meri azt állítani, hogy ebben az önteremtésben nincs helye az önámításnak?

⁵ T. Williams: *A vágy villamosa*. In. Drámák, Európa Kiadó, Budapest 2001. 199. o.

⁶ (Ha jól tudom a Code Napoleonban érhető először tetten, és ennek következtében a büntetési tételek olyan megfogalmazása is amely tól-ig terjed).

⁷ Lásd erről Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest 1991.

A XIX. századtól az Én, az individuum olyan kitüntetett jogokat, lehetőségeket kap a filozófiában, amelyek valóban felruházzák teremtő erővel. A kreativitás nemcsak a tudományos elméletekben, a művészet nagyszerű alkotásaiban, merőben újszerű produkcióiban nyilvánul meg, de magában az emberben is. Gondoljuk csak végig: hány olyan kiváló természet- vagy társadalomtudós, filozófus, művész eredményeit tanítjuk ma vagy nézzük, fogadjuk be őszinte élvezettel, intellektuális örömmel, akit a maga kora fantasztának, önhitt személynek gondolt, aki nem tudja reálisan megítélni munkájának eredményét. Aki oly mértékben hitt a maga által teremtett elméletben, ami már talán nem is önbizalom vagy önhittség, hanem önámítás, és ezért a kortársak a józan ítélőképességében is kételkedtek. S az utókor, a tudomány, a művészet, a mindennapi élet őket igazolta bizonyos mértékig.

Nem megkerülhető ezen a ponton az önismeret kérdése. A görög gondolkodás talán egyik legmaradandóbb üzenete az „Ismerd meg önmagad!” felszólítás. Ez a mondat egy egész életre szóló programot jelent. Kezdődik a gyermekkorral, amikor a baba megcsodálja saját testrészeit, mozgó kezecskéjét, lábát, saját ügyességén elámul, hogy ülni, állni, járni tud. Valódi meglepetés számára, amikor szembesül saját tükröképével, akit kezdetben egy másik gyermeknek vél, s lassan jut el ahhoz a felismeréshez, hogy akit ott lát, az ő maga. A következő nagy lépést az jelenti, amikor Másokhoz hasonlítva megalkotja önképét. Megállapítja, hogy ő magasabb, hogy más színű a szeme vagy a haja, hogy vékonyabb vagy ducibb, stb. Az igazán fontosak azonban azok a megállapítások, melyek képességeit, formálódó énjét tükrözik. „Én szebben tudok rajzolni, énekelni”, „én erősebb vagyok”, „Én rossz kisfiú vagyok” típusú mondatokban jelennek meg ezek a minőséget tartalmazó, de legalább is jelző kifejezések. S nyiladozó értelmét bizonyítják azok a kérdések, melyeket önmagával kapcsolatban tesz fel. Eleinte a szülőnek, később önmagának. Ekkor kezdi érdekelni, hogy milyen is voltam picinek? Mit csináltam? Miket mondtam? És nem unja meg a róla szóló történeteket.

Lassan épül a világa, melyhez hozzátartozik mindenki és minden, ami körülveszi őt. Az én játékom, az én anyukám, a mi kutyánk, az én barátom stb. mind részévé válik a formálódó világnak. S ebben a folyamatban alakul az önreflexió képessége. Egy-egy olyan cselekedet után, ami lényegesen eltér eddigi tetteitől vetődik fel a kérdés: milyen is vagyok én? Olyan, amilyennek édesanya lát, vagy olyan, amilyennek a tanító néni? Olyan, amilyennek az undok szomszédfiú mondott, vagy olyan, ami a kedves copfos kislány tekintetéből, és szavaiból kitűnik? Ki ismer engem igazán? S innentől kezdve ezektől a kérdésektől nem lehet teljesen megszabadulni, különösen akkor nem, ha valóban komolyan vesszük magunkat.

Had idézzek néhány mondatot Sartre: *Egy vezér gyermekkor*a c. írásából. Lucien, aki unokatestvérének segít a tanulásban, és a nagynéni felvágósna nevez, felteszi a kérdést magának: „Tényleg felvágok?” „De hát tényleg fel akartam vágni, amikor ezt mondtam?”, S maga sem tud választ adni a feltett kérdésekre. Így jut el ahhoz a kérdéshez, hogy „Ki vagyok én tulajdonképpen? Ki vagyok? Nézem az íróasztalt, nézem a füzetemet. Lucien Fleurier-nek hívnak, de ez csak egy név, semmi más. Felvágok. Nem vágok fel. Nem tudom. Nincs értelme az egésznek.

Jó tanuló vagyok. Nem igaz. Csak úgy teszek. A jó tanuló szeret tanulni. Én nem. Jó osztályzataim vannak, de nem szívesen tanulok. Nem is utálom az iskolát. Füttyölök rá. Füttyölök mindenre. Sohase leszek vezér”⁸

De mi jelent útjelzőt ebben a bonyolult világban, ahol annyi az ember, és még több a vélemény? A tettek jelentenek a kiindulópontot? De hiszen annyi mindent teszünk. Egyszer jót, máskor rosszat. Melyik hát a mi igazi énünk.?! Tegnap nagyon bátran viselkedtem: vállaltam a testvérem helyett a hibát, pedig nem én követtem el. Szinte hős voltam, és láttam, hogy apa szeme csillogott, amikor rám nézett. De sajnos a múlt héten viszont cserben hagytam egy osztálytársam, egy cseppet sem viselkedtem hősieen. Melyik is az én igazi énem?!

A példák szándékosan kissé gyerekesek, részben, hogy emlékezzünk saját ifjabb korunkra, részben, mert ezek még könnyen eldönthető kérdések. A gyerek maga is érzi, hogy egyszer gyáva, egyszer pedig hős volt, és az sem mellékes, hogy még őszinte, még nem jellemző rá az önámítás. Ezt a felnőtté válás során sajátítjuk el, és ez része lesz szerepelképzeléseinknek. Felnőtt korunk dilemmái már nehezebben eldönthetők, hiszen egyrészt tisztában vagyunk érdekeinkkel, másrészt a súlyosabb következményekkel.

Amikor tehát önámításról beszélünk ezek a keresztutak nehezítik meg a fogalom értelmezését. Bizonyára van olyan, amikor tudatosan hazudunk! Amikor igyekszünk saját hibáinkat, rossz döntéseinket mások vétkeként feltüntetni. Ez ugyan bizonyos helyzetekben mentegethető, de magunk is tudjuk, hogy ez hazugság. Ilyen esetekben megmásítjuk a tényeket, vagy azok tényleges tartalmát, az események sorrendjét, a körülmények jelentőségét stb. Gyakorta ehhez társul az önbecsapás: magunkkal is próbáljuk elhitetni, hogy az az igaz, amit mi állítunk. A másik téved, vagy nem mond igazat. Ez van, akinek sikerül, de ez már talán a személyiség torzulásának egy formája, amely túlmutat témánkon.

Az **önámítás** egyik esete, amikor magunk sem tudjuk biztosan, hogy melyik énünk az igazi. A hős vagy a gyáva? Mindkettőre tudunk példát életünkéből. Viselkedtünk így is, úgy is. Miért ne gondolhatnánk azt, hogy a kedve-

⁸ Sartre: *Egy vezér gyermekkor*a. Budapest 1982. 28-29. o.

zőbb kép az igazi? Miért ne hihetnénk, hogy mi okosok, bátrak, becsületesek vagyunk – ezzel a tudattal sokkal jobb együtt élni – csak voltak körülmények, melyek nem engedték nemesebb énünket kibontakozni?! Megítélésem szerint ez is önámítás. Önképünket úgy alakítjuk, hogy abból erőt, bátorságot meríthessünk a következő lépésekhez, döntésekhez. Ezért részben ösztönösen átértékeljük a körülöttünk lévő világot. Azok véleményét vesszük figyelembe, akik beleillenek abba a képbe, amit magunkról alkotunk. A kedvezőtlen tapasztalatokat hárítjuk, nem foglalkozunk vele. A nem pozitív benyomásokat – érhetnek bennünket kívülről, másoktól, és érkezhetnek saját lelkiismeretünkől, kritikus énunktól – inkább zárójelbe tesszük. Hogy a pozitív vagy a negatív jelzéseket tartjuk fontosabbnak az már valóban egyéniségunktől, személyiségunktől függ. Sartre hőse úgy dönt, hogy a mások szemében kell keresni az ő igazi énjét. Ő maga ott lelte fel a tisztelet, az alkalmazkodás, a szervilizmus jeleit, aminek örült, s innentől kezdve már nem is akarta a saját szemével látni önmagát. „Első szabály: az ember ne akarjon belelátni önmagába, ez a lehető legveszedelmesebb tévelygés”⁹ fogalmazza meg Lucien a maga életfilozófiáját. És innen csak egy lépés az a felismerés, amely szinte önkéntelenül jön a szájára. „Jogaim vannak”¹⁰

A jogok az én objektivációjának elemei, létének tárgyias meghosszabbításai. De ebben az esetben már nincs szó önámításról. Vagy mégis?!

Jogok alkalmasak arra, hogy elhitessék velünk, hogy mi mások, különbek, kivételes helyzetet érdemlők vagyunk, hiszen privilégiumaink ezt látszanak bizonyítani. Ezt már nem csupán az egyén, de egész társadalmi csoportok is képesek voltak elhinni. A történelem során az uralkodó osztályok nemcsak igazságosnak, de természetesnek is tekintették saját kivételes helyzetüket, melyeket jogok bástyáztak körül. A **kollektív önámítás** olyan veszély, amelynek drámai következményeiről a XX. század történései látványos tanúbizonyságot tettek. Napjaink eseményeit figyelve is a kollektív önámítás számos példájára mutathatunk rá.

Összegzésül kimondhatjuk, hogy a hazugság számtalan formában létezett és létezik a társadalomban, az emberi kapcsolatokban. Megkockáztatom, hogy hazugság nélküli társas együttlét nincs is. A valódi problémát tehát nem a hazugság általában jelenti, hanem annak célja, következménye. Maradva annál a megfogalmazásnál, hogy a hazugság a valóság tényeinek elferdítése azt kell tehát vizsgálni, hogy milyen tényeket, milyen céllal és tartalommal hamisítottak meg. Ha társaságban koromat, jövedelmemet, nyaralásom helyszínét illetően hazudok, ennek nincs jelentősége a társaság tagjaira nézve. Ha

⁹ U.o. 96. o.

¹⁰ U.o. 97. o.

ugyanazt bírósági tárgyaláson, adóhivatalban, azaz olyan körülmények között teszem, ahol a tények pontos ismeretének jelentősége van, ez már kimeríti a véték fogalmát, esetleg büntetést is von maga után. Tehát nem maga az igazság megmásítása, elhallgatása azaz a hazugság a bűn. A bűn az összefüggésekben rejlik, azaz a tények, az okok, a célok és következmények együttesében, amelyeket konkrét helyzetekben átgondolni, mérlegelni kell az embernek.

Tisztábban tudjuk megítélni azt a helyzetet, amikor a magunk által elkövetett hibát, rossz cselekedetet szándékosan más vétkeként állítjuk be. Ez a hazugság forma nem mentegethető. De ebben az esetben is csak az elkövető – és egyedül csak ő – tudja bizonyosan, hogy hazudik. A lelkiismeret nem ad felmentést, még akkor sem, ha környezet megteveszthető.

Az önámítás elsősorban az egyénnek rossz, aki képtelen szembenézni saját magával. Az önismeret ugyanis elvezethet hibáink javításához, de legalább is ehhez a szándékhoz. Kant szerint az ember erkölcsi kötelessége önmaga tökéletesítése, jobbá tétele és mások boldogságának elősegítése.¹¹

Ha viszont erényt kovácsolunk a hibáinkból ezzel ugyan egy időre (hamis) önbecsülésre tehetünk szert, de hosszú távon terhet fogunk jelenteni a szűkebb környezetünknek, elveszítjük azok megbecsülését, akik fontosak számunkra. Az önámítás hosszú távon rossz irányba viszi egész életünket. Ennek a végén a teljes magány vár az emberre.

„Jelenleg kevés ember képes megszabadulni az önámítás kényszerétől. Kevés ember képes arra, hogy fölfogja, nem attól lesz valaki, hogy mindent tud vagy mindent lát. A legtöbb ember nem érti, nem kell értékesnek tennie, mert az értéket önmagában hordozza.”¹²

¹¹ Lásd erről: Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Kiadó, Budapest 1991. 500-508. o.

¹² A. J. Christian: A hazugság az önámítás érdeke? In: Christian - Mérő László – Popper Péter – Sas István: *Hazugság, önámítás, érdek*. Saxum Kiadó, Budapest 35. o.

HAZUGSÁGOK A NŐI IDENTITÁSBAN – EGY LEHETSÉGES PÁRHUZAM WEININGER ÉS BEAUVOIR NŐKÉPE KÖZÖTT

VARGA RITA

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy két látszólag ellentétes, nőikkel kapcsolatos perspektívát megpróbáljak az értelmezés síkján közelebb hozni egymáshoz. A két szöveg, amely elemzésem tárgya lesz: Otto Weiningernek a legtöbbször nőgyűlölőnek nevezett *Nem és jellem* című tanulmánya, és a feminizmus egyik alapművének számító, *A második nem* című munka Simone de Beauvoirtól. Interpretációm célja, hogy rámutassak a hasonlóságokra, amelyek a két szöveg női identitásról alkotott képében megjelennek. Jelen esetben azokra az egybeesésekre térek ki, amelyeket a hazugsághoz való viszonyulásukban, az önbecsapás és ámtítás vonatkozásában találhatunk meg. Bár másféle tematikus analógiát is felfedezhetünk a két szerző nőképében (amelyekre most nem térek ki), a hazugságnak mindkettőjük esetében kiemelt jelentősége van: a megtevesztés, a másnak mutatas és a rosszhiszeműség Weininger és Beauvoir számára is meghatározó tényező a női identitásban, még ha más-más prekonceptciók alapján tesz is szert kitiüntetett státuszára.

A két szerző nőiséghez való viszonya és reputációja tekintetében koránt sincs hasonló helyzetben. Míg Beauvoirt a modern feminizmus egyik legnagyobb alakjaként tartják számon, és *A második nem* című művét a feminizmus egyik legmeghatározóbb szövegének tartják; addig Weininger munkásságát a női diszkriminációhoz és az antiszemizmushoz szokták kötni. Ahhoz, hogy két ilyen ellentétes megítélésű szerzőt illetve művet analógiába állítsunk egymással, feltételeznünk kell néhány lényeges strukturális egyezést, illetve hiposztazálnunk kell, hogy a szövegeket legalább a legalapvetőbb pontokon hasonló motivációk vezetik.

A *Nem és jellem* 1903-as megjelenése óta Weiningeret számtalan kritika érte nő- és zsidógyűlölete miatt. Arthur Gerber¹ próbálta megvédeni a szerzőt, akiről azt írja:

„[a]ki Weiningeret *nőgyűlölőnek* állítja be, tökéletesen félreérti Weiningeret, az embert. Antifeminizmusa a gyűlölet szöges ellentéte volt, hiába sugallnak mást az általa leírt mondatok. Otto Weininger *nem tudott gyűlölni*.”²

¹ Otto Weininger egyik barátja.

² Arthur Gerber: *Ecce Homo!* (Hernádi Miklós fordítása). In. Csáki Márton (Szerk.): *Notesz – Levelek egy baráthoz*. Budapest, Qadmon Kiadó 2009. 15.

Többen a szerző nőgyűlöletének hátterében azt az okot sejtik, hogy külseje miatt csak prostituáltakat volt módja közelebből megismerni, ezért eleve csak meghatározott körülmények között érintkezett a nőkkel.³ Egyelőre fogadjuk el, hogy Weininger nem tisztán diszkriminatív szándékok vezették, hanem a nőkre vonatkozó negatív leírásai mögött, ha nem is semleges, de legalább leereszkedően segítő motiváció húzódott meg: ezáltal lehetővé válik, hogy elképzelésit a beauvoiri intenciókhoz közelítsük.⁴

Weininger nézőpontja szerint a nemeket nem lehet szigorúan elválasztani egymástól, mindkét nemnél felfedezhetőek a másik nemre vonatkozó jellegzetességek. A nemek között inkább mennyiségi, mintsem minőségi különbségeket feltételez:

„[a] nemi differenciálódás tehát sohasem teljes. *A hímnem minden sajátága valamilyen szinten, még ha alig észrevehetően is, kimutatható a női nemnél is; és ugyanígy a nő minden nemi jellegzetessége fennáll valamilyen szinten a férfiban is, bár fejlődésileg visszamaradt állapotban.*”⁵

Ha követjük ezt a weiningeri elgondolást, akkor ezzel azt is feltételezzük, hogy nem létezik a tiszta Férfi és a tiszta Nő, csupán minőségekről lehet beszélni.⁶ Így azonban megjelennek a Weininger által „köztes nemi formáknak” nevezett jelenségek.⁷ Beauvoir, ha nem is ugyanazon indokok mentén, és

³ „A fiatal bécsi filozófus megjelenésre és arcra ijesztően förtelmes volt. Aki először találkozott vele, abban e csúfság láttára csakis az antipátia érzése támadhatott. Ferdére nőtt teste, aszimmetrikus arca, kancsalító szeme az ifjú megjelenését az átlagos férfirútságnál jóval kellemetlenebbé tette. Ezzel a külsővel a nők tetszését lehetetlenség volt kívánnia. (...) Weininger teljesen tisztában volt azzal, hogy magáért, csakis a saját személyének belső és külső értékéért sohasem fog kelleni a nőknek. Tisztában volt azzal, hogy számára csakis a prostitúció maradt, a bárkinek pénzéért meghódoló nőiesség. (...) Csupán a prostituált nőt ismerte és ennek képét merész általánosítással átvitte az egész női nemre. Megkülönböztette ugyan a Dirne típusát a Mutter típusától, de ezt a szembeállítását maga tette tárgyitalanná, amikor a női nem végső titkát kutatva a Mutter típusában is megtalálja a Dirne elemeit.” Szilágyi Géza: *A gyűlölet könyve*. In: Uő.: *Könyvek és emberek – Tanulmányok*. Budapest, Athenaeum [1912.] 5-7.

⁴ Tehetjük ezt talán azért is, mivel, ahogy arra Bánfalvi Attila is rámutat Weininger nőkre vonatkozó gondolatai szinte teljesen megszokottak voltak a korban. Ahogyan fogalmaz, „[o]lyan gondolatok ezek, amelyeket egyetemeken tanítottak, úgy, mint amelyeket az »elfogulatlan, objektív és módszeres« tudományosság feltárt és igazolt.” Bánfalvi Attila: *Mélyégvesztésben*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó 2006. 111.

⁵ Otto Weininger: *Nem és jellem – Elvi tanulmány*. (Dávid Andrea fordítása). Debrecen, Kvintesszencia Kiadó 2010. 15.

⁶ I.m. 17.

⁷ I.m. 16.

inkább szociális, mintsem individuális kontextusban, de ehhez hasonlóan gondolkodik a nemekről, mikor azt írja:

„[a]z emberiség nemek szerinti megoszlása ugyanis biológiai adottság, nem az emberi történelemnek egy múlt mozzanata. (...) Az emberpár alapvető egységet alkot, mindkét felet elszakíthatatlan kapcsolat fűzi a másikhoz: a társadalmat lehetetlen nemek szerint kettéválasztani.”⁸

Mindkét szerzőnél megtalálhatjuk azt a háttérfeltevést, hogy a két nem közötti különbség nem eleve rögzített, csak bizonyos, minimális vonatkozásban adott (Beauvoirnál ez a biológiai determináció). Ez elsőre nem annyira Beauvoir, mint inkább Weininger esetében meglepő, akinél talán erősebb is ez a koncepció. A nemek determinációjának ez utóbbi felszámolása, mint látni fogjuk, amennyire magában hordja a felemelkedés elvi lehetőségét, legalább annyira véglegesíti a női nem leértékelését.

Mi jellemzi azonban a női minőséget Weiningernél? Először is fontos megjegyezni, hogy minden olyan érték és erény hiányzik belőle, ami a férfi minőségnek tulajdonítható. A Nőnek például Weininger felfogásában többek között nincs lelke.⁹ Az egyik hiányból azonban következik a másik, így a lélektelenség maga után vonja, hogy a Nőből hiányzik a méltóság,¹⁰ az akarat,¹¹ az önérték,¹² a tulajdon iránti érzék,¹³ a valóságérzéke is kisebb;¹⁴ de nélkülözi a fogalmi és az ítélő tevékenységet is,¹⁵ továbbá a morálhoz való érzéket¹⁶ is, és nem rendelkezik saját meggyőződéssel¹⁷ és névvel¹⁸ sem. Ezekből Weininger számára következik, hogy a Nő sok egyéb mellett irigy¹⁹ és antiszociális²⁰ is. Weininger azonban elismeri, hogy van a Nőnek pozitív tulajdonsága is, ez pedig az ízlés képessége, amely a „legnemesebb női tulajdonság” szerinte²¹,

⁸ Simone de Beauvoir: *A második nem*. (Görög Livia és Somló Vera fordítása). Budapest, Gondolat Kiadó 1969. 15.

⁹ *Nem és jellem*, 167.

¹⁰ I.m. 162.

¹¹ I.m. 166.

¹² I.m. 162.

¹³ I.m. 165.

¹⁴ I.m. 156.

¹⁵ U.o.

¹⁶ I.m. 158.

¹⁷ I.m. 167.

¹⁸ I.m. 166.

¹⁹ I.m. 165.

²⁰ U.o.

²¹ I.m. 153.

ellenben ugyanekkor megjegyzi „[a]z ízlés megkívánja, hogy az érdeklődés megálljon a felszínen, csak az egész összhangját tekinti, és sohasem időzik az élesen kiemelkedő részeknél”²². Azáltal, hogy az ízlés fogalmát leértékeli, a dicséret később ugyanúgy negatív előjelet kap, mint az eddigi kritikus megjegyzésekben megfogalmazott jellemvonások. Ha a mindennapi tapasztalatot látva arra a téves következtetésre jutnánk, hogy a hiányzó tulajdonságok valamelyike megtalálható egy konkrét női individuumban, akkor az kizárólag mimetikus hajlamának köszönhető: a Nő képes a férfiak viselkedését eltanulni, és sajátosságait imitálni.²³

Weininger a nő és férfi viszonyában a tárgy és az alany relációját látja visszaköszönni. Szerinte a nő a férfihöz vagy a gyerekhez kapcsolódó dolog, és szerinte a nőnek nem is célja, hogy másnak tekintsék, mint dolognak. A női szubjektum csak mint objektum létezik:

„[a] nő *nem akarja, hogy alanyként* bánjanak vele, mindig és mindenképpen kizárólag *passzív* akar maradni – éppen ebben van női mivolta –, *egy őt irányító akaratot kíván érezni, nem akarja, hogy magára hagyják, hogy kíméljék, hogy becsüljék.*”²⁴

Hasonló helyzetleírást találhatunk másik szerzőnkél is. Beauvoir, bár írja, hogy a dolog-léttel együtt jár, hogy a nő „passzíván, elidegenedetten, elvesztetten, transzcendenciájától elszakadva, értékefosztottan idegen akaratok prédája lesz”²⁵, azonban azt is elismeri, hogy ennek is megvannak a maga előnyei, hiszen ezáltal „az ember elkerülheti a teljes értékűen vállalt lét szorongásait, feszültségét.”²⁶ A nő mint olyan, ahogyan Weininger elképzeléseiben sem, Beauvoirnál sem töri magát általában az önállósodásért, és a tárgyi szerepből való kitörésért:

„[s] a nő azért nem igényli, hogy szubjektumnak fogadtassa el önmagát, mert nincsenek meg hozzá az eszközei, mert szükségszerűnek érzi a köteleket, mely őt a férfihöz fűzi, mert a kölcsönösség gondolata fel sem vetődik benne, és végül, mert gyakran jól érzi magát a *Másik* szerepében.”²⁷

Bár a nő nem egészen mentes a felelősségtől, Beauvoir szövegében, szemben Weiningerével, nem elsősorban ő maga az oka a hazugságainak, alapve-

²² U.o.

²³ I.m. 61.

²⁴ I.m. 240.

²⁵ *A második nem*, 17.

²⁶ U.o.

²⁷ U.o.

tően inkább a társadalmi kontextus és elvárás rendszer a döntő. Weininger a női minőség kiszolgáltatott helyzetéért elsősorban magát a Nőt teszi felelőssé, hiszen saját magának okozza értékcsökkent voltát. Ennek a helyzetnek a kulcsa a Nő önmagához való önbecsapó, megtévesztő viszonya. Weininger ennek pszichológiai okait is megadja. A Nőnek hiányzik az emlékezete, ami hozzájárul ahhoz, hogy hazudik (amit ezért csak jobb híján nevezhetünk hazugságnak). Mivel hiányzik a folytonosság komponense a memóriájából, ezért az önazonosság érzését is nélkülözni kénytelen.²⁸ Mivel a nő szubjektíve hazudik, így az objektív igazság sem érdekelheti.²⁹ Weininger azt feltételezi, hogy a nő hazug volta, annak „az igazság eszméjéhez és általában az értékekhez való viszony hiányából fakad”.³⁰ A női minőség legsajátabb vonása hazug, megtévesztő természete: ez a pszichológiailag-szociológiailag kódolt megtévesztés, mivel a nő identitására is hatással van, egyszerű önbecsapássá válik.

A nő önbecsapás egyik manifestációja a hisztéria jelenségében érhető tetten. Weininger Freud és Breuer szemére veti, hogy hagyták magukat becsapni a hisztéria által, teljesen félreértették azt. A „hisztérika” valódi természetét az elhárítottban kell keresni és nem az elhárító énbén. Weininger szerint:

„[h]a az elhárító én valóban a sajátja lenne, akkor a nő szembe-helyezkedhetne az impulzussal, mint valami tőle idegen dologgal, azt tudatosan értékelhetné és határozottan elutasíthatná, gondolatilag definiálhatná és újból felismerhetné.”³¹

Mivel az elhárító énből hiányzik a bátorság, hogy szembenézzon vágyaival, ezért a nő az elhárító én maszkját ölti magára:

„[m]ármost igaz az, hogy éppen a hisztériások kerülnek a legkínosabban a hazugságot (ám mindig az idegenek előtti bizonyos demonstratív szándékkal), *azonban – bármilyen paradoxus is hangzik is – éppen ebben rejlik a hazug voltuk*: mert nem tudják, hogy a bennük lévő igazságigény kívülről jött és lassanként vert bennük gyökeret. Az erkölcs posztulátumát szolgálai fogadták el és ezért, mint derék szolgálók, minden alkalommal megmutatják, hogy milyen hűen követik is.”³²

Weininger szerint azonban szigorú értelemben nem lehet azt állítani, hogy „a nők hazudnak”, mert ezzel feltételezhetnénk, hogy néha igazat is monda-

²⁸ *Nem és jellem*, 119.

²⁹ I.m. 156.

³⁰ I.m. 158.

³¹ I.m. 225.

³² I.m. 222.

nak. Erről szó sincs, hiszen szerinte képtelenek az őszinteségre. Azt kell tudomásul venni, hogy „a nő egész életében soha nem igaz, és különösen akkor nem az, amikor – mint a hisztérika – szolgáian ragaszkodik a számára heteronóm igazságra való törekvéshez, és így külsőleg mégis igazat mond.”³³

Beauvoir koncepciójában ugyan nem ilyen általános érvénnyel és súlyos következményekkel, de megjelenik egy hasonló gondolat. Szerinte a nőkkel gyakran megesik, hogy kénytelenek eltitkolni valódi lényüket, ahhoz hasonlóan, ahogyan:

„mindazok, akik uruk és gazdájuk kényétől-kedvétől függnék, megtanulják, hogy kifürkészhetetlen és mozdulatlan arccal vagy sztereotip mosollyal fogadják gazdájuk parancsait, s valódi érzelmeiket, valódi magatartásukat gondosan eltitkolják.”³⁴

Szerinte a nőt gyermekkorától tanítják arra, hogy a férfiaknak hazudjon, megvezesse és becsapja őket. A férfiak társaságában álszentnek mutatkozik, és színlel.³⁵ Éppen ez a magatartása, a hazugság fogja megakadályozni az emancipációját. Beauvoirnál ugyan a nő nem „szervesen hazug”, ahogyan Weiningerénél, ám az önbecsapó manőverek szerepét nem szabad leértékelni.

Weininger kétféle nőtípust különböztet meg a Szajhát és az Anyát. Weininger szerint a nők egyszerre mind a két típust is magukban hordozzák,³⁶ így szintén nem találhatjuk meg ezeknek tiszta, teljes megvalósulását.³⁷ Weininger ebből vonja le azt a következtetést, hogy a prostitúciót nem a férfi kényszeríti a nőre, mivel az a nőben természetéből kifolyólag már benne van. A két nőtípus közötti eltérés elsősorban a gyermekhez való viszonyukban mutatkozik meg. A koitusz célja az Anya esetében a gyermek, a Szajhánál azonban a férfi.³⁸ Beauvoir ezzel szemben a szexuális aktus jelentőségét a prostituált és a férjes asszony viszonyában a következőképpen fogalmazza meg:

„[a] szexuális aktus mindkét nőnél szolgálat, az utóbbit egész életre alkalmazza egy férfi; az előbbinek több ügyfele van, akik esetenként fizetnek. Emezt egyetlen férfi védi meg az összes többi ellen; amaz valamennyinek a segítségére számíthat, ha az egyik zsarnokoskodni próbál fölötte.”³⁹

³³ I.m. 226.

³⁴ *A második nem*, 186.

³⁵ I.m. 186-187.

³⁶ *Nem és jellem*, 175.

³⁷ I.m. 178.

³⁸ U.o.

³⁹ *A második nem*, 437.

Beauvoir szerint tehát mindketten szexuális szolgáltatást biztosítanak, csak az a különbség, hogy hány férfinak nyújtják ezt. További eltérés, hogy Weiningerrel szemben ő kényszerhelyzetet fedez fel a női viselkedés mögött: mindkét magatartásforma háttérében az otthoni cselédsorsból való kitorrés lehetőségét látja meg.⁴⁰

Weininger elítélő nyilatkozatainak nem az az oka, hogy eleve démonikusnak látja a nőt, hanem az Emberről magáról alkotott keserű tapasztalatait alkalmazza a Nő kétes értékű helyzetére, lehetőségeire: a Nő tulajdonképpen az általános emberi gyengeségek, hibák lecsapódása egyetlen karakterben. Ez a problematikus és a női nem számára egyáltalán nem hízalgő felmentés nem is annyira a nőknek szól, annál inkább figyelmeztetés a nőket lenéző férfiakkal:

„[v]égül, hogyan is vethetném a nő szemére, hogy a férfit vár? A férfi sem akar mást, mint a nőt. Nincs férfi, aki ne örülne annak, hogy szexuális hatással van egy nőre. A nőgyűlölet semmi egyéb, mint saját, még meg nem haladott szexualitásunk gyűlölete.”⁴¹

Weininger emancipáció-koncepciója egy önmegsemmisítő, a szaporulatra nem ügyelő társadalmat hívna életre:

„[e]z a nőkérdés olyan régi, mint a nemiség, és nem fiatalabb mint az emberi nem. A válasz rá pedig az, hogy a férfinak kell megváltania magát a nemiségtől, és *így* és *csakis így* váltja meg a nőt is. *Csakis* a férfi *szűzessége* (sic!), és nem – ahogyan a *nő* véli – szűzietlensége a nő megváltása. Természetesen a nő mint *nő* így elpusztul, de csak azért, hogy hamvaiból új, megifjodott, *tiszta emberi lényként* feltámadjon.”⁴²

Weininger ideálja egy lassanként saját magát felszámoló, nemek nélküli társadalom. A női emancipációra, pontosabban a konkrét nőnemű emberek felszabadítására valódi lehetőséget csak a női vonások teljes felszámolásában lát. Szerinte a nők nőkként való elismerése csupán a nők felé gyakorolt álszent hazugság, a nők szolgasorsban való tartása. A társadalom nőietlenítése azonban valójában férfiatlanítása is, hiszen bár a nemtelenné vált ideális közösséget a férfi princípium uralmával jellemzi, leírásában szinte nem maradt semmi a nemiségből a Férfiban. Furcsa módon nála a két nemi elv közül csupán az egyik rendelkezik nemi vonásokkal: az ideális férfi szerinte teljességgel aszexuális.

⁴⁰ I.m. 438.

⁴¹ *Notesz*, 71.

⁴² *Nem és jellem*, 281.

Weininger sarkos, sokszor elfogadhatatlan elképzelései csak úgy lehetnek érvényesek, ha szigorúan megmaradunk az éppen tárgyalt problémák elvi szintjén, és nem ügyelünk a szociális, konkrét következményekre. Talán ez okozza a fontosabb eltéréseket a beauvoiri koncepciótól: ha valaki a reális körülmények között kíván számolni az emancipációval, és nem mint gondolat kísérletet igyekszik felvázolni azt, akkor nem mehet el a weingeri radikalitásig. Persze nem is várhatunk el megvalósíthatóságot Weingertől, aki végig nem személyekről, hanem minőségekről értekezett.

Weingert leginkább az választja el sok női szerepről érkező szerzőtől, és a feminista írások többségétől (ha nem számítjuk az elitelő hangnemet), hogy csakis princípiumokban hajlandó gondolkodni. Beauvoir kifejezetten ellene van az ilyen megközelítésnek: [é]ppoly képtelenség tehát a »nőről« általánosságban beszélni, mint az »örök férfit« boncolgatni⁴³. Kérdésként merülhet fel, hogy mi értelme van ilyen elvi, nemileg pozicionált karaktereket felállítani: Weininger elkülöníti ugyan a típust a konkrét személyektől, ám az elnevezés révén mégis veszélyesen összemossa vele. Bármennyire is igyekszik tisztázni magát a női „individuumok” devalválásának vádjá alól, nem lehet véletlen, hogy éppen a nőben nevezte meg koncepciója negatív princípiumát. A határozott, elvhű, jellemes emberi kategóriával szembeállított illékony, megalkuvó és ösztönös hazug személy tipikus reprezentációját éppen a nőben ismerte fel: ennek oka a személyes benyomásokon túl a pszichológiai-szexuális téma felvetés vagy a metafizikai tradíció álláspontja is lehetett. Ahhoz, hogy a Nő a mindenkori Másik véglet lehessen, a megtévesztés, az álságos viselkedés és a hazugság tökéletes reprezentánsává kellett tennie.

Az olyan elméletek, amelyek nem ilyen elvi megközelítést használnak, nem tulajdoníthatnak ekkora szerepet a hazugság kérdésének. Az önbecsapás elvi konstrukciója Beauvoirnál csak egy részleges érvényességű stratégiai szempont lehet, nem pedig a női minőség alapvonása: olyasmi, ami most jellemzi a nőket, ám amitől az emancipáció során meg kell és meg is lehet szabadulni.⁴⁴ Nála a „hazug” viselkedés a férfival való egyenrangúság legfőbb gátja, ám olyan akadály, amitől ha mentesülnek a nők, még nem válnak rögtön férfivá. Ugyan mindkét szerző kiemelt jelentőséget tulajdonít a hazugság kérdésének a női emancipáció problémájában, abban eltér az álláspontjuk, hogy mennyire tartják a rosszhiszemű és megtévesztő attitűdöt a női jellem konstitutív tényezőjének.

⁴³ *A második nem*, 508.

⁴⁴ *I.m.* 509.

A MESTERTOLVAJ, A KÓPÉ ÉS A HAMISPÉNZVERŐ A SZÉLHÁMOSSÁG FILOZÓFIAI ALAKZATAI A MODERNITÁSBAN¹

TÁNCZOS PÉTER

I. A SZÉLHÁMOSSÁG KORA ÉS PREMODERN REPREZENTÁCIÓK

Korunk kifinomultsága abban való jártasságot jelent, hogy becsapjunk másokat, s *akadémiáink* egy halom csalót fegyvereznek föl.”² Immanuel Kant kijelentését annak minden rigorózus etikai felhangjától függetlenül több módon is értelmezhetjük. Mindenekelőtt adódik az a talán nagyon is magától értetődő, ám a szerzői intencióval valószínűsíthetően igen csak összecsengő interpretáció, hogy a *kor* tudói és gondolkodói visszaélve argumentációs készségükkel, saját intellektuális reputációjuk növelését az olvasók tudatos megtévesztésével érik el. Az elitáló kordiagnózis jellegzetessége, hogy nem az intézményrendszer számlájára írja a rosszhiszemű aktivitást, hanem azt a *kifinomultság* mozzanatából eredezteti, amely a *kor* sajátosságaként az akadémiákat is az eszközévé teszi. Az előkelő hangnem segít a „szemlélet filozófusainak” abban, írja Kant máshol, hogy az érdemi munkából fakadó teljesítmény helyett az „önfelmagasztosítás” instrumentumával érjenek el társadalmi sikereket.³ Ez a regresszív tendencia, amely egyeseket kivonna a *nyilvános észhasználat* érvényessége és hatálya alól, a filozófiának titulált szofizmus eszközével ellehetetleníti a felvilágosodás projektumát.⁴

Eltérve a feltételezhető kanti intencióktól, ha a rövid feljegyzést kontextusából kiragadva vizsgáljuk meg, egészen más eredményre juthatunk. Közelíthetünk a fenti idézethez affirmatív is: korunk a csalások korszaka, ebben rejlik kitüntetető specifikuma, amelyet nekünk a *kor korszerű* gyermekeiként igenel-

¹ A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

² Immanuel Kant: Megjegyzések a *Megfigyelésekben*. Ford. Czeplédi András, In. Uő: *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris / Gond-Cura Alapítvány 2003. 373.

³ Immanuel Kant: A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről. Nyizsnyánszki Ferenc ford. In. Jacques Derrida – Immanuel Kant: *Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég 1993. 11.

⁴ Vö. Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? Ford. Vidrányi Katalin In. Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat 1980. 79-82.

nünk is kell. Ahhoz, hogy ez a kijelentés ne az immoralis magatartás előtti egyszerű főhajítás legyen, hanem teoretikusan legitim és amorális állítás, szükség van annak feltételezésére, hogy a csalás révén kijátszott „igazság” vagy norma más *igazságok* kimondásának útjában állt, azok feltárása végett volt szükség a szélhámos aktusra. Az így értett csalás tehát egy olyan szubverzív alakzat, amely abból nyeri érvényességét, hogy az episztemológiai illetve hermeneutikai alternatíva vagy pluralizmus szolgálatában áll. Ennek ellenére a szélhámosság ilyen kontextusban való tárgyalása paradox helyzetet eredményez: a filozófia a megismeréssel meghitt viszonyt ápolni igyekvő megnyilvánulási formaként nem úgy tűnik, mintha explicite engedné részévé válni a trükköt, a csalást, a megtévesztést, a szélhámossgot. A legritkább esetben találkozhatunk olyan gondolkodói megoldással, amely a hitelesítés legitim módja helyett az ilyen *kriminál-logikai* aktusokkal kívánja igazolni teóriája érvényességét, anélkül, hogy ezzel valamilyen burkolt, pedagógiai célzata lenne. Az ilyen eljárások a filozófiai eszmefuttatások tárgyává is csak a legritkább esetben lesznek; ha mégis, akkor többnyire az etikai kritika fog velük foglalkozni. Ha azonban eleve ritkán fordulnak elő a filozófiában a szélhámos alakzatok, akkor felmerül a kérdés, hogy Kant „kora”, vagy a *mi korunk*, mitől válna kitüntetetté?

A viszonylag csekély számú esetben, amikor a szélhámosság és csalás premodern, affirmatív reprezentációjával találkozunk, a megtévesztés garanciáját legtöbbször valamely kinyilatkoztatott igazság adja. A feszültség ennek ellenére érezhető az adott szövegekben: példa lehet erre Eckhart mester *Genezis*-kommentárjának az a szakasza, ahol Jákobnak az első szülötti áldás megszerzéséért alkalmazott trükkje kerülne sorra. A tett kétes értékéről szinte nem is ír, helyette a hang és a kéz kettősségének szimbolikus jelentését boncolgatja az elődök szövegheleyleire támaszkodva:⁵ mintha ez utóbbi kérdés filozófiai értelemben termékenyebbnek bizonyulna. A nyilvánvaló megtévesztés elemzése talán nem is annyira az értelmezői szemérem, mintsem az érdektelenség miatt marad el.

A reprezentációnál is ritkább az ilyen kriminalisztikai aktusok affirmatív applikációja, az eljárásnak a filozófiai módszerbe történő betagozása. Az elmélet vagy megállapítás hitelesítése során a valótlannak valós garanciaként való felmutatása az egész munka megbízhatóságát aláássa, hiszen az végső soron mégiscsak az igazságnak igyekszik megfelelni. Találni azért erre is példát: Salisbury-i János *Policraticus* című művében államfelfogása alátámasztásához egy feltehetően általa kitalált Plutarkhosz szövegre támaszkodik.⁶ Eljárását azzal az érveléssel támasztja alá, hogy akár igaz, akár nem, amit ír, az

⁵ Eckhart mester: *A Teremtés könyvének magyarázata*. Ford. Szebedy Tas, Budapest, Helikon 1992. 106. skk.

⁶ Somfai Anna: Bevezetés. In. John of Salisbury: *Policraticus*. Az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól. Budapest, Atlantisz 1999. 29.

az olvasó épülésére szolgál.⁷ A megtévesztő hitelesítés tehát a meggyőzés eszköze, a „csalás” a minden körülmények között bizonyos igazság pedagógiai célú demonstrációját szolgálja. A fiktív forrás megjelölése képes kijátszani az ilyen jellegű legitimációt úgy, hogy közben mégis fenntartja annak érvényességét. Petrus Abaelardus is kénytelen volt szembenézni a tekintélyelvű hivatkozás problematikusságával: az egymásnak sokszor ellentmondó szöveghelyek kérdését részben ő is a performatív rávezetés számlájára írta (ezzel álláspontja korrelált Salisbury-i János eljárásával) – az egyházatyák sokszor azért nyilatkoztak másként, mert másokhoz és más célból írtak.⁸

Néhány, a bűnözés képzetköréhez köthető metafora széles körben elfogadott volt a keresztény középkorban, ilyen például a *tolvaj* képe, amelynek affirmációja feltehetően a Szent Pál-i használatra vezethető vissza: az Úr napja tolvajhoz hasonlatosan érkezik.⁹ Az ilyen tropikus elfogadásra az egyik legnevezetesebb példát Angelus Silesius-nál találhatjuk, akinél a tolvaj képe metaforikus szinten jelenik meg: „Ki csendben jót tesz, és pénzét nem tartja meg, / Ellopta mesteri módon a mennyeket.”¹⁰ A tolvaj mint alakzat a modernításban is fontos szerepet fog betölteni.

II. A „MESTERTOLVAJ” ÖTLETE

Ha nem pusztán alkalmilag, külsődlegesen és periférikusan alkalmazott szélhámos alakzatokat keresünk, célszerűbbnek látszik a modernításban kutatni azok előfordulását, mivel mindaddig, amíg a filozófia funkciója vallási és morális feladatokkal erősen terhelt, csak szórványosan és véletlenszerűen jelenhet meg a csalás és megtévesztés igénye. Ahhoz, hogy például a diderot-i misztifikáció filozófiai érvénnyel is bírhatson, az igazság fogalmának bizonyos konnotáció-cserére van szüksége. A továbbiakban tehát a „szélhámosság korában”, a kései modernításban fogunk kutakodni filozófiai alakzatok után; induljunk ki egy olyan képből, amely esetében már korábban is megnyílt az elfogadhatóság lehetősége: a tolvaj figurájából!

Søren Kierkegaard korai, 1834-es naplőfeljegyzéseiben több, hosszabb-rövidebb szakaszban foglalkozik a „mestertolvaj” alakjával, annak ábrázolhatóságának problémájával. A tolvaj mint karakter tárgyalása látszólag messzire visz a szélhámosság kérdéskörétől, hiszen az mégis csak más kriminalisztikai kategóriába esik, ennek ellenére érdemes röviden szemügyre venni Kierkegaard

⁷ John of Salisbury: *Policraticus*. id. kiad. 46.

⁸ Petrus Abaelardus: *Sic et non*. Ford. Dévény István, *Pannonhalmi Szemle* 2000. 4. 46.

⁹ 1 Tessz 5,2

¹⁰ Johannes Angelus Silesius: *Kerúbi vándor*. Ford. Kurdi Imre, Budapest, Helikon 1991. 86.

idevágó leírását. A feljegyzések motivációja első ránézésre tisztán irodalmi jellegű: már az első, szeptember 12-ei jegyzet is a drámai ábrázolhatóság kérdésével indul.¹¹ Kierkegaard megjegyzi, hogy milyen érdekes, hogy tudomása szerint eddig senki sem foglalkozott ezzel a problémával, pedig a *mestertolvaj eszméje* széles körben elterjedt. Bár a felszínen továbbra is a karakter jellemrajzát és pszichológiai attribútumait igyekszik rögzíteni, már az első feljegyzésben filozófiai vetületet kap a kérdés. Megállapítja, hogy majdnem az összes országban fellelhető a mestertolvaj alakjának gondolata, amely sohasem azonos a közönséges tolvaj karakterével. Előbbihez minden esetben az elragadó-ság és a zsenialitás jellemzője társul, benne a jellem olyan összképe rajzolódik ki, amelyben bizonyos elvetemültség és megnyerő erő egyaránt megtalálható. Az ilyen jellegű összetettség teljességgel hiányzik a hétköznapi tolvajból. A mestertolvaj alakjának ez az idealítása lehetővé tette, hogy az értelmezések kiemeljék a releváns szövegrészeket a kriminalisztikai-irodalmi kontextusból.¹²

Annak ellenére, hogy a mestertolvaj-feljegyzések nem tartoznak a gyakran elemzett Kierkegaard-szöveghelyek közé, sőt, a szerző általános recepciójához mérten inkább elhanyagolt területnek számítanak, mégis a passzusok több, határozott értelmezésével találkozhatunk a szakirodalomban. Az első, jellegzetes megközelítés szerint a feljegyzések a kierkegaard-i irónia korai előképét adják, és ezekben körvonalazódik először a szerző sajátos közlés-koncepciója.¹³ A *Napló* idézett részleteit a *Lezáró tudománytalan utóiratban* kétszer is szereplő rabló-jelenethez társítják, amelyben a tolvaj egy paróka révén buktatja le magát. A tolvaj ebben az interpretációban a szerzőiség allegorikus alakja, aki a lopás általánossága révén a tulajdonjog bizonytalanságát reprezentálja.¹⁴ Egy másik értelmezés a *Vagy-vagy* házasság-etikai vonatkozásaival hozza kapcsolatba a mestertolvaj alakját.¹⁵ Akad olyan megközelítés

¹¹ Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 27: *Løse Papirer*. København, Gads Ferlag 2011. 118-119. (Pap. IA 11.)

¹² Kierkegaard műveiben igen sokszor használja a tolvaj alakját páli allúzióként; például vö. Søren Kierkegaard: Az irónia fogalmáról. Ford. Soós Anita és Miszoglád Gábor, In: *Uő: Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Pécs, Jelenkor 2004. 256.; Søren Kierkegaard: A szorongás fogalma. Ford. Rác Péter, Budapest, Göncöl 1993. 154.; Søren Kierkegaard: Négy épületes beszéd 1844. Ford. Soós Anita In: *Uő: Épületes beszédek*. Pécs, Jelenkor 2011. 302. stb.

¹³ Vö. Sara Katrine Jandrup: The Master Thief, Alias S. Kierkegaard, and his Robbery of the Truth. *Søren Kierkegaard Newsletter* 2002. 43. 7-8.

¹⁴ Uo. Kierkegaard műveiben a lopás motívuma többször is kapcsolatba kerül a szerzőiség kérdésével. Ennek egyik érdekes esete a *Filozófiai morzsákban* szereplő „plágium-vád”: a költő meglopja Istent. Lásd: Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán, Budapest, Göncöl 1997. 48-50.

¹⁵ Vö. Amy Laura Hall: *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge, Cambridge University Press 2002. 108. skk.

is, amely a lopás mozzanatától elvonatkoztatva a korai, kriminalisztikai érdeklődésben a későbbi vallási tevékenység allegorikus előképét fedezi fel: a bűnügy kitüntetettsége majd az isteni szolgálathoz való hozzáállásban köszön vissza – Kierkegaard mint besúgó fog jelentéseket írni a legfőbb hatalomnak.¹⁶

Egyelőre talán érdemes zárójelbe tenni ezeket az értelmezéseket, és közelebbről megvizsgálni a feljegyzések témánk szempontjából releváns motívumait. Töredékes, félbehagyott koncepcióhoz képest a textus meglehetősen összetett, ám ha megpróbáljuk tipizálni a komponenseket, két nagyobb szál íve rajzolódik ki. Az egyik a szigorúbb értelemben vett kriminalisztikai vonal: Kierkegaard itt alapos bűnügyi ismereteire támaszkodik,¹⁷ amelyek révén igyekszik reális, pszichológiailag is hiteles képet adni erről az ideális karakterről. Ennek nyomait fedezhetjük fel a szórványosan előforduló konkrét bűntörténeti példákban illetve a lélektani elemzésekben. Tudomást szerezhetünk például arról, hogy a mestertolvaj milyen családszerkezetben nőtt fel, milyen volt a viszonya a szüleihez, vagy, hogy milyen aszimmetrikus kapocs fűzi a többi, közönséges tolvajhoz.¹⁸ Ezek a realisztikus motívumok azonban csak korlátozott jelentőséggel bírnak: rögtön szembeötlik ez a csökkentett szerep, ha például összevetjük ezeket a feljegyzéseket Kleist *Rendőrségi jelentéseivel* – amelyekben bár előfordulnak romantikusnak ható elemek (például a gyújtogató rablóbanda),¹⁹ ezek már műfajiságuk okán is visszarendeződnek realisztikus-empirikus alakjukba.

Kierkegaard feljegyzéseinek másik motivikus szálát a romantikus elemek alkotják, amelyek mintha folytatnák a téma kezdeti, irodalmi igényű felvetését. Kierkegaard-ra ekkortájt még erősen hat a német romantika,²⁰ és ez a mestertolvaj jellemzéséből is kitűnik: a karakter jelképe a Hold, amely ellopja a napfényt,²¹ a tolvaj szerelmes egy lányba, aki mint őrangyala óvja őt,²² van egy barátja, aki próbálja lebeszélni életformájáról; illetve ide sorolhatjuk azt a mozzanatot is, hogy a tolvajt nem a birtoklásvágy hajtja, hanem az a

¹⁶ Vö. Walter Nigg: *Søren Kierkegaard. A költő, vezeklő és gondolkodó*. Ford. Lehr Gabriella, Budapest, Kairosz 2007. 162. skk.

¹⁷ Kierkegaard-nak meglepően terjedelmes kriminalisztikai témájú könyvállománya volt. Vö. Joakim Garff: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Életrajz*. Ford. Bogdán Ágnes és Soós Anita, Pécs Jelenkor 2004. 48-49.

¹⁸ *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 27: Løse Papirer*. id. kiad. 120. és 123. (Pap. IA 15. és 18.)

¹⁹ Vö. Heinrich von Kleist: *Rendőrségi jelentések*. Ford. Tatár Sándor, In: *Uő: Esszék, anekdoták, elbeszélések*. Pécs, Jelenkor 2001. 238-239.

²⁰ Pár év múlva Kierkegaard maga is merőben romantikusnak nevezi a mestertolvaj ötlete iránti érdeklődését. Lásd *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 17: Journalerne AA, BB, CC og DD*. København, Gads Ferlag 2000. 135. (Pap. IIA 20.)

²¹ *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 27: Løse Papirer*. id. kiad. 121. (Pap. IA 16.)

²² *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 27: Løse Papirer*. id. kiad. 119. (Pap. IA 11.)

törekvés, hogy szembehelyezkedjen az állam túlkapásaival.²³ A mestertolvaj elégedetlen a társadalmi renddel, és a lopás révén akar konfrontálódni az állammal, így kívánja megrendezni azt. Ez a két, nagyobb motívumcsoport azonban nem meríti ki a feljegyzések tematikai egészét.

A két típus a feljegyzéseket szétszabdálja különálló részekre, hiszen ezek viszonya egymáshoz meglehetősen szétartó. A szövegen belül így keletkező szakadékokban, itt-ott felbukkanó résben megjelenik egy új megközelítés kontúrja, amely összeköti a diffúz részeket: ez a népmesei-mitológiai típus. Míg az előző két tendencia nem tudott mit kezdeni a mestertolvaj idealisztikus-realisztikus kettősségével, és azt egy sajátos meghasadságban őrizte meg, addig a mesei-mitikus megközelítés egy szemlélet alatt képes láttatni a két réteget. Már az első feljegyzésekben megjelennek ennek az új típusnak a nyomai: Kierkegaard igen sokszor nem a bűnügyi történetekből merít a példáihoz, hanem a gyermeki világból bontja ki mondandóját; tehát már itt látszanak az eredeti koncepció módosulásai, hiszen így törés keletkezik a példa és aközött, amire referál. A mestertolvaj alakja is újabb vonásokkal gazdagodik: humoros, szatirikus figura lesz, aki fesztelen könnyedséggel teszi bolondd a környezetét. A realisztikus-romantikus mestertolvaj egyre több folklorisztikus, atavisztikus attribútummal lesz felruházva, mígnem alakját Kierkegaard a kópé, a népies bajkeverő figurájához közelíti. A mestertolvajból egy északi szatír lesz, akinek paradigmatisztikus alakja a szövegben Till Eulenspiegel.²⁴

III. A KÓPÉ ÉS A „SZATANESZKEK” MŰFAJA

A modernitás ideáltipikus szélhámos-reprezentációját keresve tehát egy mitikus vagy folklorisztikus alakra, a furfangos csalo figurájára bukkantunk. A speciálisan értett, kriminalisztikai jelentés kibővül és átalakul; a korábban még senki által nem elemzett, Kierkegaard számára eredeti jelenség egy archetipikus alak körvonalait kezdi felvenni.²⁵ Bár a tolvaj konkrét alakját nagymértékben lehet absztrahálni, elvont paradigmává tenni, azonban Kierkegaard felfedezi, hogy ez nem is vetekezhetsz az ősi, bejáratott típus rugalmas adaptívásával.

²³ Uo. (Pap. IA 12.)

²⁴ Uo. (Pap. IA 13.)

²⁵ Jung elemzi részletesen ennek az archetipikus alaknak az eredetét és annak a modern ember életében betöltött árnyék-szerepét. Bár jelentős eltérések mutatkoznak Jung és Kierkegaard koncepciójában, hiszen nem is teljességgel azonos tárgyat vizsgálnak, az árnyék-jelleg megnyithat bizonyos mértékű analógiát kettejük között. Vö. Carl Gustav Jung: A csalo alakjának lélektanáról. Ford. Turóczy Attila, In. Uő: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*. Budapest, Scolar 2011. 256. skk.

Amennyiben meg szeretnénk adni ennek a mitikusan érett szélhámosnak a szimbólumát, úgy azt a Kierkegaard által jól ismert és gyakran citált skandináv mitológiából kölcsönözhetnénk. Ennek az ártani akaró, gonosz szándékoktól sem mentes, ám megnyerő, könnyen alkalmazkodó alaknak az előképét az ászok tréfamesterében, Lokiban ismerhetjük fel.²⁶ Ahogyan haladunk előre a feljegyzések olvasásában, egyre zabolátlanabbá válik a figura, egyre inkább a bajkeverés a célja, és végül szinte azonosul a fondorlatos, felelőtlenül kárt okozó isten képével. Fontos szempont, hogy a mestertolvaj nem tudatlan, értékeket (el) nem ismerő pusztító, hanem szélhámosként nagyon is tisztában van károkozása mértékével, sőt, éppen hogy jelentőséget tulajdonít azoknak az értékeknek, amelyeket tönkre tesz.

Mindebből már látszik, hogy miért maradnak el idővel Kierkegaard-nál a mestertolvaj-feljegyzések: az ígéretes kezdet után számára vállalhatatlan következményekkel járó koncepcióhoz jutott el. A jegyzetek változásában tetten érhetjük a romantikus inspirációk mozgósításától az azok csúcsra járatásáig és elutasításáig vezető utat: tehát a romantikus drámai jegyzetektől a koraromantika filozófiájának kierkegaard-i végiggondolásáig. Ebből az eltávolodásból az is érthetővé válik, hogy ha bizonyos elemeket Kierkegaard továbbra is érvényesnek ismer el saját gondolkodása számára, attól még a koncepció egészét elveti, és zsákcúsnak nyilvánítja.²⁷ Ha összevetjük a feljegyzések kései árnyalásait illetve a korszak Loki-reprezentációit a koraromantika kierkegaard-i bírálataival, akkor láthatjuk, hogy a mestertolvaj-szélhámos-Loki figurák mögött már nem a szerzőt kell sejtünk.

Az *irónia fogalmáról* című értekezésben a koraromantikusok álláspontjának elemzésekor minduntalan visszaköszönnek olyan megfogalmazások és vádak, amelyek strukturális hasonlóságokat mutatnak a korábbi szélhámos- és Loki-jellemzésekkel. A romantikusok fékevesztett iróniáját a hamann-i ihletettséggű „hancúrozó Leviathán” képével jellemzi,²⁸ és nem nehéz ezt a trópus analógiába állítani a szélhámos önfeledt pusztításával. A romantika központi alakjaként prezentált Semmirekellő is hasonló vonásokkal rendelkezik, mint a feljegyzések kései kópéja; sőt egy helyen a romantikusok kétértelműségét és ellentmondásosságát egyenesen Lokiéhoz hasonlítja: „Ha nagyszabású képet szeretnénk kapni egy effajta ironikusról, aki éppen egzisztenciájának kettőssége miatt nélkülözte az egzisztenciát, emlékeztetükbe

²⁶ Vö. Bernáth István: *Skandináv mitológia*. Budapest, Corvina 2011. 319-320.

²⁷ A teljes affirmációhoz arra lett volna szükség, hogy a mestertolvaj a maga pusztításával együtt váljon progresszív figurává, ahogyan a karakter szimbólumának, Lokinak is archetipikus csalóként kellene kultúrhérosszá válnia. Vö. Jan de Vries: *The Problem of Loki*. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia 1933. 271. skk.

²⁸ Søren Kierkegaard: *Az irónia fogalmáról*. id. kiad. 279.

idézem Lokit az *áz-istenek* közül”.²⁹ A talán egykor még affirmált (de legalábbis mindenképpen kipróbált) elveket és jellemzéseket itt már egyértelműen a bírált romantikusokra vonatkoztatja. Feltehetően tehát Kierkegaard nem volt elragadtatva, amikor évekkel később Martensen éppen Loki alakjához hasonlította őt.³⁰

A Kierkegaard által végül elvetett elveknek leginkább talán az általa szintén bíralt Friedrich Schlegel felelne meg; mintha az iméntiekben vázolt kópéság diabolikus változatának igényét olvashatnánk ki a 379. *Athenäum* töredékéből. Ebben a Sátán irodalmi megjelenítését sajátos német leleményként mutatja be. Schlegel szerint ennek a karakternek a jó oldalához tartozik a feltétlen önkény, a zavarkeltés és a kedvtelés a pusztításban.³¹ Ugyanakkor hozzáteszi, hogy lehetséges, hogy a karakter megalkotói „elvétték a dimenziót”:

„Egy nagyszabású sátán mindig ormótlan valami; legfőljebb csak olyasfajta karikatúrák elveteműltségre valló prezentációjához illik, amelyek csupán az értelmet afficiálják. Miért hiányoznak a sátánkodások a keresztény mitológiából? A *szataneszkek*? Mert talán nincs is jobb szó és kép bizonyos *en miniature* gonoszságokra, melyeknek látszatát a társaság kedveli; és a legfenségesebb és leggyengédebb dévajságok ama vonzóan groteszk színzenéjére, mely a nagyság felszínét oly játszi módon körüluggi.”³²

A komisz és játszi károkozás ilyenén igénye akár a kópéság egy kiáltványa is lehetne. Ha van valaki, akit nem túl nehéz a filozófiai kópé szerepébe osztani, akkor az Schlegel: tézisei és megállapításai mintha szándékosan a környezete és az olvasói megtévesztésére, megtérfálására irányulnának – elég, ha csak a szüntelenül provokatív hangnemére, a permanens parabázis alkalmazására való felhívására, vagy az elméncség és a filozófia egymáshoz való veszélyes közelségbe hozására gondolunk. Az idézetben megfogalmazott Sátán-átértelmezés mintha szintén Loki alakja felé nyitna,³³ mintha az ormótlan Sátánt egy játékosabb gonosztevőre kívánná cserélni.

²⁹ Søren Kierkegaard: Az irónia fogalmáról. id. kiad. 284. Az idézet kontextusában fontos szerep jut az unalom kérdésének. A *Vagy-vagy*-ban is visszaköszön az unalom állapotának és Loki alakjának párhuzamba állítása. Vö. Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar, Budapest, Osiris 2001. 39.

³⁰ Vö. Walter Nigg: *Søren Kierkegaard*. id. kiad. 190.

³¹ August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Athenäum töredékek*. Ford. Tandori Dezső, In. Uólk: *Válogatott esztétikai íráskok*. Budapest, Gondolat 1980. 335.

³² Uo.

³³ Érdekes, hogy Kierkegaard a *Naplójában* szintén a keresztények fantáziátlanságáról ír úgy, hogy ezt éppen Loki esete (kínzásának hiánya) révén mutatja be. Vö. Søren Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*. Ford. Soós Anita, Pécs, Jelenkor 2006. 29.

A filozófiai kópéságnak azonban megvannak a maga előfeltételei, amelyek nem minden esetben teszik vállalhatóvá ezt az aktivitást. Mindenekelőtt kell léteznie egy szilárd rendnek, egy olyan nem feltétlenül ismeretelméleti bizonyosságnak, amely ugyan vitatható-támadható, de nem semmisül meg egyetlen támadás után. Csak ilyen rendnek lehet kárt okozni, e nélkül a szélhámosság nem működésképes. Ezzel összefüggő feltétel, hogy a szélhámosnak igenelni kell azt, aminek kárt okoz, ahogyan a hamisítás aktuusa is affirmálja az eredetiséget, a lopás a magántulajdon intézményét.³⁴ Éppen ezért a kópé nem ártatlanul okoz kárt, hanem szükségképpen bűnös marad. Az ellentmondás szemléltetéséhez érdemes felidézni egy másik szélhámos-alakzatot.

IV. A HAMISPÉNZVERÉS ÉS A SZÉLHÁMOSSÁG VESZÉLYEI

Nietzsche egyik kedvelt, gyakran használt metaforája jól illusztrálja a problémát: a hamispénzverés. A gond nem a megtévesztéssel és a látszólagossággal van, hiszen ahogyan a trópus kapcsán az *Emberi, nagyon is emberi* című művében megjegyzi: az élet akarja a szemfényvesztést, és ő, Nietzsche sem engedheti meg magának mindig az igazság fényűzését, ezért szokott olykor élni a hamispénzverés módszerével.³⁵ A probléma forrása az, hogy ez a csalás minden kritikai felhangja ellenére konzerválja azt a világot, amelynek kimutatja látszólagos voltát. Ezt fedezi fel Nietzsche Schopenhauerben is, a „legnagyobb pénzhamisítóban”:³⁶ kritikájával csak a *par excellence* hamispénzverő kereszténység egy „megtorpant” interpretátora lett.³⁷ A megtévesztéssel további baj az is, hogy a tömegek hitelt adhatnak neki: a hamis pénz *khreimatisztikus* volta révén többet ígér, mint ami van neki,³⁸ éppen ezért könnyen vonzóvá válik az emberek számára, és a csomó üres állításból végül egy teljességgel látszólagos világ keletkezhet. E logika szerint következetesebb kalapáccsal filozofálni a szélhámosság helyett: ez nem zárja ki az önfeledt derűt, hanem csak az áltatás mozzanatát iktatja ki.

³⁴ Kierkegaard mintha ezt szerette volna kiküszöbölni, amikor leszögezte, hogy a mestertolvaj nem a tulajdona gyarapítása végett lop. Vö. *Søren Kierkegaards Skrifter. Bind 27: Løse Papirer*. id. kiad. 118. (Pap. IA 11.)

³⁵ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Ford. Horváth Géza, Budapest, Osiris 2008. 11-12.

³⁶ Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Ford. Romhányi Török Gábor, In. *Uő: Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest, Holnap 2004. 72.

³⁷ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor, Szeged, Szukits 2003. 222.

³⁸ Vö. Jacques Derrida: *Az idő adománya. A hamis pénz*. Ford. Kicsák Lóránt, Budapest, Gond-Cura Alapítvány / Palatinus 2003. 230. skk.

A szélhámosság vagy a kópéság filozófiai afirmációjával tehát nemcsak a komolytalanság a gond:³⁹ legalább ennyi probléma van a rejtett háttérfelvetéseivel is. Annak ellenére, hogy a filozófiai modernitásban valamelyest megszaporodtak a szélhámosság alakzatai, egyáltalán nem mondhatjuk, hogy korunk meghatározó jellegzetessége lenne az efféle gondolkodói eljárás. Látva az itt megemlített egy-két szubverzív filozófiai morfémát, amelyek csaló-felforgató létükben mindig referáltak valami állandóra, legfeljebb korunk jellegzetes, ám talán *korszerűtlen* bűvópatakjainak nevezhetjük őket. A kevés példa viszont azt bizonyítja, hogy a nehézségek ellenére létre lehet hozni ilyen szélhámos filozófiát, még ha az csak meghatározott körülmények között tud is működni. A legtöbb lehetőséget nyújtó változattal azonban további gondok adódhatnak: amennyiben a csalás alakzatait a népi-mitikus kópé figurája felé nyitjuk meg, a kriminalisztikai tehermentesítésért cserébe el kell szenvedni a veszélyt, hogy a filozófia esetleg népies bölcselkedéssé, „vőfélykedéssé” változik.

³⁹ Sőt, a tréfás hangvétel többeket nem is zavarna: például Martin Heidegger öccse, Fritz is a „kópéságot” hiányolta a filozófiából. Vö. Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rácz Péter et al. Budapest, Európa 2000. 21.

I.

Montaigne esszéi sokszor leplezetlen nyíltsággal tárják az olvasó elé ama legkínosabb eseményeket, melyek az én és a másik (mások) érintkezése által fordulhatnak elő. Ide tartozik az ún. kudarc is, mely Montaigne számára a testről folytatott diskurzus leggyakrabban visszatérő apropóját képezi. Ismerjük a *Vergilius sorairól* Montaigne-jét, aki fél „belehálni a szegyenbe”, s ezért inkább a másiktól való elfordulást szorgalmazza.¹ A szegyen ezáltal egy maskulin privilégiummá válik, mivel a nő a férfival ellentétben mondhatni alanyi jogon élvezheti a másik vakságából fakadó szabadságot: „miközben [a természet] úgy akarta, hogy a mi étvágyunk látható és szembeötlő módon adjon hírt magáról, az övéket rejtetté, belsővé tette, és olyan testrésszel látta el őket, mely nem feltűnő és egyszerűen védelmezhető.”² A kudarc elkerülését szolgáló stratégiák így teljességgel alárendelődnek a maskulin kisajátítás gesztusának, nemkülönben a szexuális értelemben vett kudarccal analóg megnyilvánulások, ti. Montaigne-nél nem kizárólag a szexualitáson van a hangsúly, ugyanaz a helyzet állhat elő például a beszéd vagy a gyász esetében is. A beszélő a pillanat terhe alatt, miközben elszenvedí mások tekintetét, képtelen megszólalni,³ a gyászoló a gyászolt személy iránti túlzott kötődés folytán képtelenné válik az érzelmek kinyilvánítására: „rossz hír vételekor dermedten, szinte a földhöz szögezve állunk, mozdulni sem bírunk, míg nem a lélek, a könnyektől és panaszoktól ellazulván, magához tér.”⁴

A mozgásra, megnyilvánulásra (legyen szó szexuális, verbális vagy emocionális megnyilvánulásról) való képtelenség okát Montaigne a felfokozott szenvedélyben találja meg, s a szenvedélyek illetén mértéktelenségéhez az „egyetemes kéj” fogalmát rendeli hozzá.⁵ Az egyetemes kéj a másik tekintetében koncentrálódik, mely elviselhetetlen, mivel hatására a beszéd afáziává, a gyász egyfajta hideg gyásszá alakul, miközben Montaigne számára semmi

¹ Montaigne, Michel de: *Vergilius sorairól* (Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor). In. Uő.: *Esszék III.* Jelenkor, Pécs 2003. 128.

² Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. Id. kiad. 125.

³ Vö. Montaigne, M. de: *A hiúságról*. Id. kiad. 221.

⁴ Montaigne, Michel de: *A szomorúságról* (Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor). In. Uő.: *Esszék I.* Jelenkor, Pécs 2001. 24.

⁵ Vö. Montaigne, Michel de: *Semmit nem ízelhetünk tisztán...* (Ford. Bajcsa András és Csordás Gábor). In. Uő.: *Esszék II.* Jelenkor, Pécs 2002. 427.

sem elfogadhatatlanabb a szenvedélyeit megélni, kinyilvánítani képtelen embernél, s mivel itt épp a szenvedély intenzitása szab gátat a megnyilvánulásnak, a szenvedély önmaga akadályává válik. Ebből kifolyólag Montaigne javaslata az egyetemes kék megzavarását illetően paradox természetű. E paradoxon abban a kettős igényben nyilvánul meg, miszerint a szenvedélynek el kell tűnnie, de legalábbis mérséklődnie kell, a megszűnés felé kell tendálnia a kiteljesedés érdekében, vagyis egyszerre ellentétes irányokat kell követnie, úgyszólván önmaga ellen kell fordulnia.

E kettős mozgás a szabadság alapját jelenti, s minden szinten áthatja Montaigne gondolkodását. Meghatározó többek között a szexualitás kontextusában, valahányszor a férfi nemi szervvel való különféle machinációkról esik szó. Montaigne egy pórul járt ismerőse kapcsán írja a következőket: „Ismerek olyant, akin az segített, hogy akkor alkalmazta a tagot, amikor már ernyedni kezdett, hogy elaltassa az ádáz hevet, és aki a korral képesebbé vált attól, hogy kevésbé volt képes.”⁶ A kasztrált hímtag így válik szépen-lassan a szabadság centrális szervévé. Montaigne több története szól az önkasztrációról, melynek célja valamennyi esetben a szégyenből, a neheztelesből fakadó kellemetlenségek elkerülése.⁷ A fallosz tehát az erős szenvedélyek kiváltója, az ént a másik tekintetéhez láncolja, így csupán annak bizonyos hiányában van lehetőség a szenvedélyek szabad kibontakozására.⁸ Az önkasztrálás mellett a másik mód erre az önvakítás. A férfi tehát két módon tehet szert a megnyilvánulás alapjául szolgáló szabadságra; a kasztrációval a megnyilvánulás szervét iktatja ki, az önvakítással pedig képtelenné teszi magát arra, hogy a másik tekintetében kifejeződő elvárásokkal azonosuljon. A vak ember látása ugyanis a látó ember látásánál fesztelenebb.

A fesztelen látásból származó előnyök pedig leginkább akkor mutatkoznak meg, ha a konkrét nemzés problémájáról áttérünk a gondolatok nemzésének kérdésére. Montaigne egy vakon született ismerőséről írja, hogy „a labdát [s itt nem mellékesen megemlíthetjük, hogy Montaigne egy helyütt a beszédet is, mint labdajátékot aposztrofálja]⁹ megfogja bal kézzel, és elüti az ütőjével; az újjal taláломra lő, és figyel azokra, akik megmondják neki, hogy fölé vagy mellé ment-e.”¹⁰ A vak ember taláломra bekövetkező sikere aztán az érzékek hatalmáról adott leírásban nyer végső értelmet. Narcissus és Pygmalion esete, valamint a tényszerű voltaképp természetellenes módon fakadó félelmek

⁶ Montaigne, M. de: *A képzelet erejéről*. In. Uő.: *Esszék I.* Id. kiad. 134.

⁷ Vö. Montaigne, M. de: *Az erényről*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 462.

⁸ Megjegyezhetjük, hogy a szabad szenvedély itt egy olyan profán teológia részét képezi, melynek alapja a szorongás tárgyának felszámolása, ideiglenes megszabadulás attól a két betűtől, mely a teológiát a teleológiától elválasztja, a *le*-től, mely, mint tudjuk, a francia nyelvben épp a hímneműséget hivatott kifejezni.

⁹ Montaigne, M. de: *A tapasztalatról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 375.

¹⁰ Montaigne, M. de: *Raymond Sebond mentsége*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 320.

mind azt bizonyítják, hogy elmélkedésünk az érzékek hatalmától függ, s valaha megesett, hogy „egy derék filozófus kivájta saját szemét, hogy szabadabban bölcseledhessen, ám – teszi hozzá Montaigne – ezzel az erővel a fülét is betömhetette volna, végül pedig minden érzékétől, vagyis lététől és életétől is meg kellett volna fosztania önmagát.”¹¹ Itt is egyfajta fokozatosság érhető tetten. Ahogy fentebb az ernyedtség állapotából a kasztráltság állapotába jutottunk, úgy most az önként megszüntetett érzékek képzeletbeli skáláján végighaladva a vakságtól eljutunk egészen a halálig, s aligha vitás, hogy Montaigne számára a halott ember a legbölcsebb. A halál azonban mindenekelőtt potenciális halálként értendő, olyan mozgásról van itt szó, melynek végső célja nem a tényleges megszűnés, hanem a növekedés és a felívelés. A halál, mint a hiány fokozhatatlan megnyilvánulása, nem átlépés a létezésből a nem-létezésbe, ilyen értelemben pedig nem transzcendencia, hanem immanencia, a megnyilvánulás lehetősége. Egyfelől például a vakság a zavartalan látás lehetősége, másfelől minél halottabb valaki az életben, annál bölcsebb, s az élet annál szabadabb, minél közelebb van a halálhoz, azaz minél kevésbé kell tartania a nehezteletstől, mely Montaigne szerint a halál legfőbb attribútuma. A halál, mint afféle uzsorás, kölcsönbe adta az életet az ember számára, akinek így szakadatlanul törlesztenie kell. E törlesztés legkézenfekvőbb módjai a betegségek, Montaigne számára a vesekő és a kólika.¹² Ebből a voltaképp illogikus, mégis talán ismerősnek mondható előfeltevésből születnek Montaigne tipológiái. Vegyük például a rossz tipológiáját, mely szerint a rossznak két típusa létezik, egy reális (megvalósult) és egy potenciális (megvalósulandó) rossz, „a legtisztább jó a rossz után következik.”¹³ Nehezteletstől értelemszerűen csak az utóbbi típus esetében kell tartani. Ezenfelül egy ilyen tipológia az abszurdum lehetőségét hordozza magában. Az abszurdum itt az, hogy a rossz realizálásának mértékében növekedhet a gondtalanság. Látható tehát, hogy Montaigne-nek a létezésről, halálról, erotikáról stb. alkotott nézetei mögött intuitív előfeltevések sorozata rejlik.

II.

Mindazonáltal az önvakítás és az önkéntes kasztráció szimbolikus értelmű aktusát többen, köztük Hans Blumenberg is, a félrevonulás aktusaként értelmezték, ama nagyvonalú (s szinte már kegyetlen) gesztusként, mellyel az én, a neheztelet súlya alatt, visszavonulót fúj, kerülve a másikkal való érintkezést. Blumenberg *Hajótörés nézővel* című tanulmányának legelején Montaigne-t a mizantróp, izolált, mindössze a *kikötőben veszteglő* individuum típusának

¹¹ I. m. 327.

¹² Vö. Montaigne, M. de: *A tapasztalatról*. In. Uő.: *Esszék III*. Id. kiad. 379-381.

¹³ I. m. 381.

megtestesítőjeként értelmezi. A mérsékelt (takarékoskodó) altruizmus mögött Blumenberg szerint a szemléltői attitűd dominanciája, az önfenntartás igénye áll: „[Montaigne] jóérzése inkább afféle természet csele, mely megjutalmazza az életben a legkevesebbet kockáztatót, a távolságtartást pedig élvezettel honorálja.”¹⁴ Alighanem csupán egy része igaz annak, amit Blumenberg mond. Montaigne számára valóban meghatározó a távolságtartás igénye, ám az eltávolodás itt kivétel nélkül a másikkal való eggyé válás érdekében történik. Férfi szereplői számára a nő nem válik úgymond a képzelet tárgyává, a különböző pótlék-megnyilvánulások ürügyévé, feltűnő, hogy az *Esszék*ben a megannyi kudarc ellenére egyszer sem esik szó önerotikus törekvésekről.

Ami pedig a Blumenberg által is említett kockázatot illeti, arra hajlunk inkább, hogy Maurice Merleau-Ponty-nak adjunk igazat, aki a *Montaigne olvasása* című esszéjében a következőt írja: „nincs igazi szabadság kockázat nélkül.”¹⁵ Merleau-Ponty kezdetben arra világít rá, hogy Montaigne rendkívül érzékeny volt az én önmagából való kilépésével, a „világ örületébe való belépéssel” járó nehézségek iránt,¹⁶ átlátta a társasági élet kaotikusságát, az egyéni hitvallások pluralitásából, s az ehhez alkalmazkodni képtelen törvényekből fakadó visszasságokat. Úgy tekintett a közösségi életre, mint romlásra (*maléfice*),¹⁷ ami, mint tudjuk, a *jeter un maléfice* alakjában utalhat a szemmel verés aktusára is, melyet Montaigne-nél a szkíta nők a férfiak fölött gyakorolnak.¹⁸ Montaigne ennek ellenére a halált okozó feminin tekintet fogadására törekedett, s nem csupán nem tért ki a nehézségek elől, de egyenesen megsokszorozta azokat. Úgy vélte, hogy szorult helyzetben a kudarc nem egy rendkívüli esemény, s a kockázat vállalása együtt jár a láthatatlanság, ezáltal pedig a szabadság birtoklásával, a veszély hiánya ellenben az elvárások terhét vonja maga után. Merleau-Ponty írja Montaigne-ről, hogy „jobban és többet tud nyújtani soron kívül.”¹⁹ A veszély és a rossz ugyanis *soron kívül* juttatja az embert, számtalan kibúvóval ajándékozza meg, mindenekelőtt pedig a cselekvés szabadságával. Azonban a szenvedélyek illetén felszabadítása, a fallikus kényszer felszámolása, s végső soron a másik érdekében az embernek olykor rettenetes kockázatokot kell vállalnia. A szabad szenvedély (*passion libre*) elérésének előfeltétele az öncsonkítás. Jó példa erre Spurina története, aki tökéletes szépsége folytán sokakat gyűjtött reménytelen szerelemre, s aki

¹⁴ Blumenberg, Hans: *Hajótörés nézővel* (Ford. Király Edit). In. Uő.: *Hajótörés nézővel*. Atlantisz, Budapest 2006. 20.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *Lecture de Montaigne*. In. Uő.: *Signes*. Les Éditions Gallimard, Párizs 1960. 208.

¹⁶ I. m. 203.

¹⁷ Vö. I. m. 202.

¹⁸ Vö. Montaigne, Michel de: *A képzelet erejéről* (Ford. Bajcsa András). In. Uő.: *Esszék*. Kriterion, Bukarest 1983. 66.

¹⁹ Merleau-Ponty, M.: *Lecture de Montaigne*. Id. kiad. 207.

emiatt érzett büntudatában szanaszét vagdalta testét.²⁰ Ez sokkal inkább egyfajta esztelen altruizmus, mely a kasztrációs szenvedélyt motiválja.

Nem véletlen tehát, hogy Montaigne megvetette az ígéretet, mely a betartást,²¹ a titkot, mely az őrzés kényszerét rója birtoklójára,²² a tudással való kérkedést a reflektált tudatlansággal szemben (ehhez kapcsolódik a nem nélküli Szókratész képze, aki nemzés helyett bábáskodik),²³ az apologikus beszédmódot, amit inkább az önváddal cserélt föl,²⁴ az erkölcsös személyiség imázsát (ezzel szemben sokkal inkább szerette volna, ha erkölcstelennek könyvelik el, hogy esetleges jóságával meglepetést okozzon mások számára),²⁵ a szerencsét, végezetül pedig magát az életet, amit kockázatosná kellett tennie, hogy a veszély vállalása által kompromisszumot kössön a halállal.²⁶ Merleau-Ponty különbséget tesz távollevő és jelenlevő halál között. A távollevő halál (*la mort lointaine*) az, aminek „nincsen tárgya” (*manque son objet*), míg a jelenlevő halál (*la mort présente*), „ott van mindenütt az eljövendőnkben” (*étant partout dans notre avenir*).²⁷

Merleau-Ponty találó megkülönböztetéséhez ugyanakkor hozzátehetnénk, hogy a jelenlét és a távollét Montaigne felfogásában nincsenek konfliktusban egymással. Montaigne ugyanis mindkettőt fenntartja önmaga számára, s az abszolút szabadság (*liberté absolue*) elérése érdekében kétfajta mozgást hajt végre, egy a jelenből a távolba, s egy a távolból a jelenbe tartó mozgást, aszerint, hogy mit tekint jónak és rossznak. A jót (mint például az ígéret betartásának lehetőségét) a távolba taszítja, hogy ne terhelje várakozással a lehetőség megvalósulását. Ha ígérne, azzal az ígéret tárgyát felelőtlenül áthelyezné a lehetőség tartományából a valóságba, úgyszólván a valóság ajtajának küszöbére állítaná, s amennyiben az elvárt belépés elmaradna, csalódást okozna, ezzel szemben az ígéret tárgyának előbukkanása a lehetőség tartományából (a távolból) egy olyan váratlan esemény, melynek bekövetkezése örömet okoz, esetleges meg-nem-valósulása pedig nem kelthet csalódást. A rosszat azonban (mint például a halál tényleges eljövetelet) igyekszik közelben tartani, állandóan törleszt, a rossz halmozása által investál, s mihelyt sikerült feltartóztatnia a távoli halál felől érkező nehezteléseket, megnyugvást lel a megvalósult szenvedésben. Mindkét mozgás, noha más irányú, a lehetőség konstellációján belül megy végbe. Az ígéret betartása olyan lehetőség, amire

²⁰ Vö. Montaigne, M. de: *Spurina története*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 494-495.

²¹ Vö. Montaigne, M. de: *A hiúságról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 225.

²² Vö. Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 74.

²³ Vö. Montaigne, M. de: *Raymond Sebond mentsége*. In. Uő.: *Esszék II.* Id. kiad. 216.

²⁴ Vö. Montaigne, M. de: *Az arcvonásokról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 321.

²⁵ Vö. Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 75.

²⁶ A szerencse és az élet vonatkozásában vö. pl. Montaigne, M. de: *A hiúságról*. In. Uő.: *Esszék III.* Id. kiad. 198-218.

²⁷ Merleau-Ponty, M.: *Lecture de Montaigne*. Id. kiad. 199.

nem lehet számítanunk, a halál eljövetele ellenben olyan lehetőség, amire számítanunk kell. Montaigne tehát különbséget előfeltételez a lehetőség e két fajtája (egy várt eljövendő és egy nem várt eljövendő) között (amazt a halálra, emezt pedig az ígéretre szabja). Az ígéret esetében a tiszta nyereségre, a halál esetében a törlesztett adósságra való törekvésről beszélhetünk. A fent említett abszurdum pedig itt az, hogy Montaigne a jót és a rosszat kivonja a szokásosnak, természetesnek mondható törekvések rendszeréből.

Az iménti észrevételek Montaigne gondolkodásának pánintuitív jellegét tükrözik, s úgy tűnik, Montaigne csakugyan hitt e hasítások és szabások által megvalósuló kompromisszumokban, abban, hogy bele lehet nyúlni a létezés forgatagába, még ha súlyos áron is. Eltaszított hát magától minden olyan dolgot (szépséget, morális önképet, tudást, ígéretet, titkot, apológiát, szerencsét, életet), amely a fallikus kényszer terhét róhatta volna rá, amely ezáltal felszámolhatta volna a kudarcra, a megnyilvánulás hiányára adott mentegőzős lehetőségét, mely számára voltaképp egyet jelentett a szabadsággal. Montaigne talán semmitől sem tartott jobban, mint az irracionális, üres és megmagyarázhatatlan kudarcától, s így e félelem leküzdésének eszközét az okok előzetes felkutatásában, a rossz kizsákmányolásában látta.

Természetesen Montaigne előtt és után is jószerivel akadtak olyanok, akik észrevették a pozitív adományokban rejlő feszítőerőt, az elrettentő mídászi igazságot. Chamfort szerint például „a szerencse sokszor olyan, mint a gazdag és költekező asszony, aki romlásba dönti azt a családot, amelybe nagy hozományt hozott.”²⁸ Francis Bacon-nél nyomokban fellelhető a kasztrációs szenvedély és a szerencseiszony közti párhuzam is, például *A nyomorékságról* című esszéjében, ahol Bacon az eunuchokba vetett bizalomról ír.²⁹ *A késlekedésről* című esszéjében pedig azt olvashatjuk, hogy „a Szerencse olyan mint a piac: ha van időd egy kissé várakozni, az árak gyakran csökkennek.”³⁰ Montaigne-nél senki sem tudta jobban, hogy mit jelent ez, ám ami őt elsősorban megkülönböztette másoktól, az a már sokat említett paradoxon, mely az ő esetében a kompenzációk, az adósságok, a törlesztések, a jó és a rossz dolgok közti cserék mozgásterévé vált, a Bacon által említett piac pedig mindenki másnál hangsúlyosabban egy olyan közege, ahol lehetőség van a rossz feletti monopólium megszerzésére.

Ralph Waldo Emerson, a nagy amerikai esszéista, aki Montaigne-t egy helyütt csodálatos pajtásának tulajdonítja,³¹ több dologban is igazodni látszik francia

²⁸ Chamfort: *Aforizmák* (Ford. Gábor György). Európa, Budapest 1960. 10.

²⁹ Vö. Bacon, Francis: *A nyomorékságról* (Ford. Julow Viktor). In. Uő.: *Esszék*. Európa, Budapest 1987. 194.

³⁰ Bacon, F.: *A késlekedésről*. In. Uő.: *Esszék*. Id. kiad. 97.

³¹ Vö. Emerson, Ralph Waldo: *Montaigne vagy a szkeptikus* (Ford. Wildner Ödön). In. Uő.: *Esszék*. Kriterion, Bukarest 1978. 50.

elődjéhez. Létezni Emerson számára is annyit jelent, mint kereskedni, számolni, meghatározni az adó és a tartozás mértékét. Emellett Montaigne-éhez hasonlóan Emerson piacán is lehetőség van arra, hogy az ember előre törlesszen, hogy fel nem vett hiteleket fizessen vissza. *Kompenzáció* című esszéjében Emerson a következőket írja: „Tedd adósoddá Istent! Minden csapás vissza lesz fizetve. Minél többet késik a fizetés, annál jobb számodra, mert ez a pénztáros kamatos kamattal számol.”³² A különbség azonban az, hogy Emerson teljességgel az erénynek rendeli alá koncepcióját, szerinte ugyanis a jó tett az egyetlen, amely adómentes, „nincs adó az erény jóságára.”³³ Ezzel szemben két dologra vethető ki adó vagy vám: a rossz tette, mely a megtorlás veszélyével jár együtt, és a váratlan szerencsére, amiért az ember nem dolgozott meg, s melynek ekképp jogos következménye a szerencsétlenség. Ezek tehát a moralista Emerson kategóriái, aki igyekszik erényességre és szorgalomra nevelni minket. Montaigne-nél azonban jó és rossz nem első-sorban morális kategóriák, nála sokkal inkább a megnyilvánuláson van a hangsúly, s ennek megfelelően a jót úgy határozhatjuk meg, mint ami az akadálytalan megnyilvánulás lehetőségét hordozza magában, a rosszat pedig úgy, mint ami a megnyilvánulás hiányának veszélyével fenyeget.

III.

Végezetül szükségesnek tűnik röviden, ám egy lényeges kiigazítás erejéig visszatérni a test problémájára, melynek jelentőségét dolgozatunk elején, a szexualitást középpontba állító expozíción keresztül már hangsúlyoztuk. Utaltunk rá, hogy a szexualitás Montaigne-nél az én és a másik (mint két ténylegesen jelenlévő fél) interakcióját jelenti, s ilyen értelemben Montaigne csakugyan nem ismeri az erotikát. A testről folytatott diskurzus azonban nem merül ki ennyiben. Az én és a másik közti relációból adódó nehézségek, melyeket korábban említettünk, ugyanis tovább súlyosbodnak, s talán még inkább az örület határát súrolják akkor, amikor a másik által hordozott idegenség beköltözik a saját testbe, amit az én legfeljebb formálisan birtokolhat. Nem gondolkodhatunk tehát kizárólag az én és a másik totális elkülönítettségében, mivel a hozzáférhetetlenségből fakadó bizonytalanság tekintetében ez az elkülönítettség marginális szerepet játszik. Az én éppoly kiismerhetetlen és irányíthatatlan tud lenni önmaga számára, mint a másik az én számára. A saját testtel szembeni idegenség Montaigne számára az idegenség-tapasztatlat primer megnyilvánulása. A test tehát a legközvetlenebb, a leg-

³² Emerson, Ralph Waldo: *Kompenzáció* (Ford. Doubravszky Sándor). In. Uő.: *Esszék*. Bagolyvár, Budapest 1995. 59.

³³ I. m. 61.

közelebbi idegenség, ami épp ezért talán a legnyugtalanítóbb is egyben. A másik tekintete pedig inkább csak afféle katalizátor, mely az ént a saját testtel szembeni idegenségével szembesíti, aktivizálja az éntől az éniig terjedő szkepszist, s aktualizálja az ezzel kapcsolatos szorongásokat.³⁴

Montaigne számára a test olyan, akár egy „képzeletbeli köztársaság”, s működését tekintve komplikáltabb egy égitestnél: „Nincs annyi retrogradáció, trepidáció, akcesszió, visszafolyás, vonzás az égitestek alakzataiban, mint amennyit e nyomorult kis emberi testben kiagyalnak.”³⁵ Ami a legbanálisabbnak tűnik, az a legproblematisabb is egyben, az éennek nem kell kilépnie önmagából ahhoz, hogy a létezés nagy misztériumával találja szembe önmagát. Ezen elgondolás szerint a legtermészetesebb, a hozzánk legközelebb álló adottságok (például a sírás, az erekció vagy a látás) nagyobb kihívás elé állítják az embert, mint a világűr a maga bolygóival és galaxisaival. Azonban itt nem egyszerűen egy még primitív tudásból fakadó naivitással van dolgunk. E túlzónak látszó előfeltevések mélyén sokkal inkább az az alapgondolat rejlik, miszerint a megnyilvánulás, az élet, a létezés nem egy adottság, hanem olyasmi, aminek újra és újra meg kell elevenednie (Sade ilyen értelemben talán csak annyiban különbözik Montaigne-től, hogy nála kizárólag a szexualitáson keresztül válik a létezés egy megnyilvánulás-sorozattá). Az adottságként felfogott élet statikus, a halál benyomását kelti, mégis azért van szükség a halálra (a nem-létezés ideiglenes rehabilitációjára, a halállal rokon megnyilvánulásokra, az aktus létrejöttét veszélyeztető erekció hiányára például a szexuális együttlét során), hogy az élet egy folyton reprodukálódó születésként nyilvánulhasson meg. Montaigne számára a létezés autentikus megnyilvánulása a születés, mely a halálhoz hasonlóan nem egy egyszeri megnyilvánulás, hanem egy olyan pont, ahová vissza lehet térni. A születés viszont csak akkor lehetséges, ha semmi sem adott, viszont minden lehetséges. Ehhez különös szervezőkészségre van szükség (ugyanígy egy köztársaság működtetéséhez, vagy az asztrológia műveléséhez is elengedhetetlen a koncentráltság). Láthattuk, hogy Montaigne is szakadatlanul szervez és tipologizál. Létezés-konceptcióját egy tipológia-sorozat szövi át, mely tartalmazza többek között a szexuális kondíciók, a nyelv, a lehetőség vagy épp a halál tipológiáját, Montaigne ezekben látja a megnyilvánulás lehetőségét.

³⁴ Létezik egy másik ok, amely a test témájára való visszatérésre ösztönözhet, melyről azonban most csupán egy lábjegyzet erejéig szeretnénk említést tenni. A nyelv (egész konkrétan a montaigne-i esszé) és a szexualitás közti kapcsolatról van szó. Az *Esszék* természetét, szerkezetét, működését ugyanis Montaigne a szexualitásról korábban elmondottakkal összefüggésben határozza meg. Legyen elég annyit mondanunk, hogy Montaigne különbséget tesz a kasztrált francia nyelv, és az erektált latin vagy görög nyelv között, s tudtunkra adja, hogy esszéi olyan produktumok, melyek e két nyelvtípus összehangolásából származnak. Vö. Montaigne, M. de: *Vergilius sorairól*. In: Uő.: *Esszék III*. Id. kiad. 109–110.

³⁵ Montaigne, M. de: *Raymond Sebond mentsége*. In: Uő.: *Esszék II*. Id. kiad. 254.

***Az igazság ellentéte nem a hazugság, hanem
a valótlanág, míg a hazugság ellentéte az
őszinteség, az igazmondás.***

LÁTSZATOK A FELTÁRÁS ÉS ELREJTÉS FOLYAMATÁBAN AZ AUTENTICITÁS ANTIK ÉS MODERN IDEÁLJAI. PLATÓN, ARISZTOTELÉSZ, KANT ÉS HUSSERL

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

Platónhoz írt lábjegyzetekben gondolkodni, s ezen belül a hazugság és szinonimáinak témakörét választani az együttgondolkodás alapjául, azt jelenti, hogy valami képpen strukturális hasonlóságot keresünk a klasszikus antikvitás Athénjének és a ma világának szellemi kihívásai és gondolkodói problémahelyzete között. A hazugság tekintetében a gondolati hasonlóság filozófiai értelemben nem annyira a megtévesztő szándék időtálló voltában keresendő, hanem sokkal inkább a látszatok megjelenítő és megtévesztő használatának együttes jelenlétében. A látszat, amennyiben nem csupán a hazugság, hanem az elrejtés/elrejtőzés ontikus feltételét látjuk benne, olyan probléma, amelynek jelenléte Hérakleitosz óta áthatja a görög és később az európai gondolkodást¹. Az ilyen, korokon átívelő hasonlóság csak akkor lehet gondolatébresztő, ha a mában felmerülő kérdések nemcsak lehetőségként, hanem lényegi összefüggéseikben képesek előtérben hozni a korábbi, esetünkben a platóni (és hasonló módon az arisztotelészi, kanti, husserli) válaszok érvényességét.

1. TETTENÉRNI AZ ERKÖLCSI TERMINUSOK INFLÁLÓDÁSÁT

Az egyik legszembetűnőbb lehetőség a problémahelyzetek strukturális hasonlóságára alapozó vizsgálat számára az, hogy miként lehet a látszatok feltáró és elrejtő használatának különbségeit az etikai gondolkodásban érvényesíteni. A hasonlóság tételezésének alapja az a feltevés, hogy a mai erkölcsiség, a morális terminusok és követelmények értelmének olyan zavarával áll szemben, amely lényeges hasonlóságot mutat a szofisták tanításai nyomán relati-

¹ Martha C. Nussbaum megfogalmazása szerint „A filozófia akkor kezdődik, amikor elismerjük annak a lehetőségét, hogy az, ahogy mi filozófiaelőtti módon a világot látjuk, gyökeresen téves lehet. Egy igazi természet van odakinn, amely „szeret elrejtőzni” (Hérakleitosz B 123) emberi beszédünk és véleményeink mögé. Felfedni, napvilágra hozni, leplezni, mögé hatolni, túlmenni rajta – csak egy pár azok közül a képzetek közül, amelyek a korai görög filozófiát vezérelték az igazság filozófiai keresésében. Maga az igazságra vonatkozó görög szó is etimológiai értelemben „el-nem-rejtett-et” az „elrejtettségből napfényre hozottat” jelent”, Martha C. Nussbaum: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 2001. 241. o.

vizálódott (képlékennyé vált) antik erkölcsiséggel, s ennél fogva az erkölcs látszatai mögött olykor nem a személyes köteleességekkel és azok morális értelmével való szembesülés, hanem éppen ellenekezőleg, az erkölcsi követelmények iránt közömbös attitűd vagy éppen az erkölcsi követelmények elkerülésének szándéka válik meghatározóvá. Célunk kimutatni, hogy mind az antik, mind pedig a modern erkölcsfilozófiai gondolkodás számára az egyik legkomolyabb kihívást az erkölcsi terminusok inflációja jelenti, ugyanis ennek kiküszöbölésétől függ az erkölcs meghatározó szerepének érvényesülése a személyek köznapi életében és a közösségi együttműködés világában, az etika szavahihetőségének biztosítása. Helyzetünk tehát többé-kevésbé hasonlít a Szokratész, illetve a Platón helyzetére, akiknek a szofisták működését követő általánossá vált konfúzió után kellett érvényt szerezniük az erkölcsi fogalmaknak, mindenekelőtt az erény fogalmi szerkezetének és erre építve a helyes, előítéletek és látszatok által nem félrevezetett megítélés szempontrendszerének.

Egy ilyen célkitűzés sikerének előfeltétele az erkölcsi tudás szerepének és az erkölcsi teljesítmény kategóriáinak felülvizsgálata, azaz az értelmezésükre ráarakódott közkeletű jelentések és rutinszerű mozzanatoknak, a formális érvényesség „látszatai”-ként való leleplezése és más, lényegibb autenticitáskritériumok feltárása. Kiinduló pontunk tehát az, hogy a helyes értelmezéshez és cselekvéshez, minden időben tudásra, ám a változó helyzeteknek megfelelő és a cselekvő személy morális öntudatának maximumát biztosító helyes tudásra van szükségünk, amit nem meríthetünk a hétköznapi életbölcseiségek tudáskészletéből, és ami hasonlóképpen nem adódhat a „tisztá” változatlan lényegiségek, az örök alapelvek, az általános szabályok vagy az „örök emberi” képességek értelmezéséből. Egy szóval gyakorlati gondolkodásunk alapfogalmait nem szabad metafizikai vagy antropológiai igazságokként értelmeznünk, befejezettnek elgondolnunk ott, ahol azok még esetleges és folytonosan alakuló jelenségeket jelölnek, de nem szabad esetlegesnek sem tartanunk, legalábbis abban a vonatkozásában nem, ami minden megítélés távlati szempontja, s így jelentőségében és minden mással szembeni kitüntettségében hosszabb távon sem változik.

A történelmi távlatban, azaz antik és modern problémafelvetésekben megfogalmazódó helyesség-kritériumokat és autenticitás-igényeket mai problémaérzékenységünk számára felhasználhatóvá tenni, ahhoz hasonló erőfeszítést jelent, mint Heideggeré, amikor az iskolakultúrában sémaszerű szimbólumokká romlott műszavakban és konvenciókban leleplezi az emberi jelenvalót [Dasein] hanyatlásra való hajlandóságának formáit és helyettük »a köznapi nyelvből kölcsönözött szavakat igyekszik sajátos fogalmi értelemmel feltölteni és aktívvá tenni az eleven nyelvi szemléletet«. A gyakorlati-

etikai gondolkodás számára döntő jelentőségű a problémaérzéknek ez az aktivizálása, ugyanis enélkül, mint Gadamer írja: „Formulák-kal, normafogalmakkal, iskolafogalmakkal és konvenciókkal szolgáljuk ki magunkat, anélkül, hogy eredeti módon gondolkodnánk”². A gondolkodás és beszéd „hanyaglás-formáival” való megelégedettség itt több lenne, mint pusztán hibás gondolkodás, hiszen magában foglalná az etikai-erkölcsi követelményekkel szebeni közömbösséget, sőt a moralitás látszatából való „haszonszerzést” is.

2. A LÁTSZATOK MORÁLIS ÉRTELME AZ ANTIKVITÁS FILOZÓFIÁJÁBAN

a.) Platón felfogása a látszatokról

Platón barlang hasonlatának mélyértelmű tanulsága szerint az ember látszatokon keresztül közelít az igazság felé. Eredendő létmódja nem az igazságban élés (a lényegiségek szemlélete) és a szabadság, hanem a rabság és a látszatok világa. Igaz, mindennek háttérében ott van a lélek anamnézisének a gondolata is, mint a legeredendőbbekre való visszaemlékezés, de az emberré lett lélek tudatos fény-felé-fordulásának lehetőségét és az árnyképek szemléletétől való felszabadulását fokról-fokra ki kell küzdeni. A látszat és valóság szigorú szétválasztásának igényén túl ez a példázat magában hordja azt az értelmezési lehetőséget is, hogy a látszatok, bár hamis támpontokat adnak a megismerésnek és ezért elfordítják a tekintetet az igazságtól, látszat-voltukban is őrzik a lényegiségek alkatát, s így látszatként való felismerésüket követően, önmagukon túlmutatva előfokai lehetnek az igazság felé tapogatózó gondolatnak. Nem véletlen, hogy mind Platón, mind pedig Arisztotelész különös jelentőséget tulajdonít a tanulás fokozatosságának, a hasonlatosságoknak, az utánzásnak és a gyakorlásnak a képességek és a habitualítások (hexis) elsajátításában.

A látszatokkal élés Platón szerint embermivoltunk és testi megalkotottságunk számára elkerülhetetlen, s így csupán azt kell minden kétséget kizáróan tisztáznunk, hogy milyen szerepet szánunk nekik életünkben, végső soron tehát azt, hogy az igazság feltárásának vagy inkább elrejtésének eszközeként irányítjuk rájuk figyelmünket. Tanulságos, hogy az *Állam*-ban és a *lakomá*-ban a legmagasabbrendű eszmékhez való felemelkedés támpontjainak megteremtésében, Platón a képzelőerő megindításához „látható alakokat hív segítségül”. A barlangban fogvatartott és az igazság szemléletétől elzárt rabok helyes irányba fordulásának fokozatainál (514 a-517 a), és az örök dialektikára nevelésének folyamatában (521 c- 535 a), illetve a *lakomá*-ban az alkotni vágyó ember „szerelmi tudományának” a megszerzésében (210

² Hans-Georg Gadamer: *A gondolkodás kezdetéről*, In: *Különbség*, 2003. november.

a-212 a), az árnyképek és az egyes létezők szemléletétől és a testi alak szépségétől, tehát, voltaképpen a valóságos létezőkhöz képest pusztán látszatoktól, halad a tudás és a szépség általáno-sabb, az érzékitől elszakadó jellemzői, a számok, a törvények, a lélek az eszmék és végül pedig minden eszmék legcsodálatosabbja a „jó”, illetve a legmagasabbrendű, tökéletes „szép” felé.

A kérdés, tehát Platón számára és azóta is az, hogy hogyan teszünk szert az erkölcsi tudásra és hogyan tartunk ki mellette az élet és cselekvés bonyolult és sokféle motiváció által irányított helyzeteiben, anélkül, hogy akár magunkat, akár másokat megtévesztenénk. Köztudott, hogy az erkölcsiség tudásként, mégpedig a legfontosabb dolgokról való tudásként történő meghatározása olyannyira központi jelentőségű Szókratész és Platón számára, hogy ehhez képest a spontán módon, mintegy öntudatlanul követett erkölcsös magatartással szemben a tudatosan erkölcstelen magatartást is jobbnak tekintik, legalábbis egy hipotetikus érvelésben jobbnak mondják. Platón *Kisebbik Hippiász*-ban Szókratész, aki a magát mindentudónak feltüntető Hippiász megtévesztése céljából a tudás ellentmondásos természetét kiaknázza éppen az ellenkező oldalról közelíti meg a bizonyítást, miszerint aki képes helyesen cselekedni, az képes tudatosan helytelenül is cselekedni és „a vita kedvéért” átmenetileg azt állítja, hogy az, aki szándékosan követ el valami rosszat, jobb mint az aki szándéka ellenére teszi ezt, noha voltaképpen csak arra gondol, hogy jobb ember az, aki tud, annál aki tudatlan vagy, ahogy *Az állam*-ban olvashatjuk, jobb ember az „akinek jobb a lelke”.

Szókratész szándékosan helyezkedik a részigazság, sőt az ellentétes oldalról, a hamisság oldaláról megközelített igazság álláspontjára, szándékosan él látszatokkal, de gesztusának célja nem az igazság elleplezése, hanem sokkal inkább annak mélyebb megértése, azaz végső soron az igazság feltárása, még akkor is, ha a *Kisebbik Hippiász*-ban erre csak utalásokat találunk³. A gondolati befejezés a *Törvények*-ben fogalmazódik meg, abban a kijelentésben, hogy „minden rossz cselekedet szándék ellenére van”, de átfogóbban és pozitív értelemben erre utal *Az állam*-nak az a megfogalmazása is, hogy az igazságos ember nem tesz rosszat senkivel. Az a gondolat, hogy az erkölcsi tudásnak a mesterségek analógiájára való felfogása csak korlátozott értékű és nem alkalmas az erkölcsi tudás valamennyi jellegzetességének a kifejezésére, mi több éppen az erkölcsi szándék eltérítésének példaszzerű esetét is létrehozhatja, számtalan utalásban előfordul, mind Platónnál, mind pedig Arisztotelésznél. Közismert, hogy a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében az értelmi erőnyeket tárgyalva Arisztotelész különbséget tesz a gyakorlati bölcsesség/

³ „Aki szándékosan vétkezik, ha van ilyen személy, az jó ember”, ugyanis a feltételezés az, amint arra Taylor rámutat, hogy valójában nincs ilyen ember. A. E. [Alfred Edward] Taylor: *Platón* [Plato: The Man and His Work], Osiris, Budapest 1997. 62.

okosság (*phronesis*) és agyafurtság között. Az az ember, aki agyafurt módon az erkölcsösség látszatával, de nem erkölcsi indítékból, sőt tudatosan erkölces-ellenesen cselekszik, olyan attitűdöt ölt magára és olyan emberi példát mutat, ami az ókori görög megnevezése szerint (*deinos*) egyszerre jelent csodálatosat, azaz itt megdöbbsentőt és szörnyűt vagy a terminus heideggeri fordítása szerint *hátborzongatót*. E típust Platón *Az állam*-ban is megtaláljuk, mint a szofisták álokoskodásának látszatokra összpontosító mintaképét, aki „mindig fölülkerekedik, ellenségeinél többet harácsolva meggazdagodik, barátait segíti, elleneinek ártogat; fölösen és fenségesen áldoz az isteneknek (...), úgy-hogy végül ... az istenek is jobban kedvelik az igazságosnál.” (362 c)⁴

A jó és derék ember jellemzője ezzel szemben éppen az, hogy nemcsak a megismerésben, hanem mindenekelőtt az életvezetésben elutasítja a látszatok szerint való tájékozódást és megítélést, a jót önmagáért nem pedig származékaiért keresi, vagyis olyan ember, aki „*nem látszani akar jónak, hanem az lenni vágyik*”. Platón nem hagy kétséget afelől, hogy a látszatra jó és a valóban jó ember élete közül melyiket tartja mind filozófiai, mind közösségi, mind pedig egyéni szempontból értékesebbnek és célravezetőbbnek. Éppen a jó (igazságos) és a rossz (igazságtalan) ember élete közötti különbség pontos szembeállítását jelenti *Az állam* vezérmotívumát és a szembeállítás pozitív oldalának a megrajzolása alapozza meg a dialógus végkicsengését. A dialógus elején Szókratész nem zárja ki a látszatra igazságos embert mozgóató törekvések potenciális sikerességét, pl. hogy uralkodni akar a városban, feleségül venni, akit akar; tetszése szerint lányait kiházásítani; szerződést, szövetséget kötni, akikkel épp akar és emellett mindenből hasznot, nyereséget húzni, nem riadva vissza a gázságtól”, ám mindezt csak azért, hogy tovább fokozza a szándékok és eredményeik között később vázolandó ellentétet. A dialógus végén látjuk meg az így jellemzett attitűd végső sikertelenségét és a vele mindenben szembenálló, igazságos élet értelmének és sikerének összefoglalását: „az igazságos, ha megöregszik – ha akar – az állam vezetője lesz, azt veszi feleségül, akit akar, ahhoz adja feleségül a lányát, akihez akarja. És mindazt, amit te az igazságtalanról állítottál, állítom én most az igazságosról. Az igazságtalanok többségét – bárha fiatalon rejtve maradhat – futása végeztén rajtakapják, kinevetik, és éppen öregkorában válik szerencsétlenné, honfitársaik és az idegenek előtt gyalázatosná; megostoroztatik és mindazt elszenevedí, amit te igaz szóval kegyetlenségnek állítottál.(...). Ám ez – sokaságában és nagyságában – mind semmi ahhoz képest, ami a halál után vár mind az igazságosra, mind az igazságtalanra.” (513 d, e; 614 a)⁵

⁴ Platón: *Az állam* Ford. és jegyzeteket írta Jánosy István Budapest, Gondolat 1988. 61. i.m., 398.

Ha a legvalóságosabb létező és a látszatok viszonyát kívánnánk megvizsgálni Platónnál, azt látnánk, hogy a jó igazságot és létezést megalapozó hatékony és harmónikus valóságával szemben állnak a látszatok nem-létező, azaz téves felismerésekre, esetleges, tehát félrevezető létszerűségekre és egymást kizáró, szétartó személyes, emberi és társadalmi tendenciákra orientáló illúziói, amelyek minden helyes ismeretre és célmegvalósító szándékra „halálos veszedelmet” jelentenek, azaz mind önmagukban, mind pedig származékaiban elleplezők, félrevezetők és károsak. Az *állam* erkölcsi példái közül ilyenek a „látszat-barát” az a barátunk, aki csak annak látszik, de valójában nem az, a „végső igazságtalan, aki ebbeli mivoltában megőrzi az igazságos látszatát”⁶, akik «mint egy színpadli kulisszát, maguk köré kerítik az erény csalóka képét», és akik «hogyan rejtve maradjanak, közösségbe, klikkekbe tömörülnek», és «meggyőzéssel vagy erőszakkal büntetlenül a lehető legtöbbet kaparintják meg» (365 d)⁷. Nem véletlen, hogy Platon ebbe a göróiába tartozóknak tekinti az esetlegességeket elfogadó és az erősek pártján azokat is, akik hajlandók elfogadni a látszatok szerinti életet vagy annak feltételezett pozitív eredményeit, „az igazságtalanságot igazságosságnak magasztalók”-at. Az ilyen esetek közös lényegi tulajdonsága a tényleges (és hatékony) valóság elrejtése, elleplezése a jó (és a jónak megfelelő, illetve jóra vezető létezés) valamiféle látszatával. A látszatok által álcázott helyzetek értéktelensége és értékeltenessége nem közvetlenül átlátható, hanem csak egy bizonyos dialektikát követő gondolkodással mutatható meg, de a bennük levő tendenciát Platon olykor kitűnő iróniával közvetlenül is átláthatóvá teszi, mint például a következő fordulatokban „Ó, Szókratész, beéred-e a látszattal, hogy meggyőztél minket, avagy igazán meg akarsz győzni arról, hogy jobb igazságosnak lenni, mint igazságtalannak?” (357 b)⁸, vagy máshol: „az igazságtalanságot igazságosságnak magasztalók... azt állítják, hogy ilyen mivoltában az igazságot megostorozzák, megkínózzák, megkötözik, kiégetik a szemét, s mind e kínzások után még föl is nyársalják, hadd tudja meg, hogy *nem lenni kell igazságosnak, hanem látszani.*” (361 e)⁹ [az én kiemelésem U. Z. I.], vagy ismét ugyanott „az igazságtalan, mivel a valóságban él és nem holmi látszatvilágban: igazságtalannak nem látszani akar, hanem az is akar lenni”¹⁰.

⁶ illetve még pontosabban „végső gazfickó létre is megtartja a végső igazságos látszatát, és ha rajtakapják, tudjon talpra ugrani és kimagyarázkodni, ha gaszágáért meg akarják fenytetni. És ha erőszakoskodni kell, legyen képes az erőszakra is, akár bátorsággal és erővel, akár barátai készületével és vagyonával élve.” (361 b), i.m., 60.

⁷ i.m., 65.

⁸ i.m., 55.

⁹ i.m., 61.

¹⁰ U.o.

A lényegre vagy éppen ellenkezőleg a látszatra orientálódás, akárcsak ezek szándékos vagy szándékolatlan következményei a feltárás és az elfedés Az *állam*-ban mind a megismerésre, mind a cselekvésre (életvezetésre), mind pedig a helyes megismerésről és életvezetésről szóló beszédre vonatkozóan számos változatban előfordul, kiválóan körülhatárolva ezáltal a szabad és ily módon közéletben is tevékeny emberi élet jellegzetes, egymást átható, erősítő, minősítő területeit a megismerést, a cselekvést és a beszédet. Az utóbbinak egy rendkívül sokoldalú, összetettségében és árnyaltságában mintaszerű problematizálásával találkozunk Az *állam*-ban, amelyben Adeimantos az kéri Szókratésztől, hogy ne csak azt bizonyítsa be, hogy az igazságosság különb az igazságtalanságnál, hanem azt is „hogy egyik vagy másik mit idéz elő művelőjében”, s ennél fogva az „jó vagy rossz önmagában”. Ezt a gondolatmenetet azért tartjuk különösen figyelemre méltónak, mert a bizonyítás olyan eszköztárát követeli meg, amely alkalmas arra, hogy a közkeletű vélekedések mögé hatoljon és azokat következményeik vagy ellentéteikkel való párhuzamba állításuk segítségével értékelje, amint ez a továbbiakból is kiderül: „A látszatot mellőzd, ahogy ezt Glaukón követelte. Ha nem mellőzöd mindkettőből igaz hírért, és nem teszed hozzá a hazug látszatot, akkor kimondjuk, hogy nem az igazságost dicséred, hanem az annak látszót, és nem az igazságtalant gáncsolod, hanem az annak látszót, és arra buzdítod az igazságtalant, hogy álcázza magát, és így egyetértesz Thraszümakhosszal, hogy az igazságosság csak másnak jó, tudniillik az erősebbnek, viszont az igazságtalanság az illetőnek önmagának hasznos és előnyös, és ártalmas a gyöngébbeknek.” (367 b, c)¹¹.

Az erkölcsi tudás azért megkerülhetetlenül központi jelentőségű, mert ez éppen magát a jó és rossz tudását jelenti, amely a tudás és a jó sajátos természetének, izomorfijának megfelelően magába foglalja látszat és valóság, lényeges és lényegtelen fokozatai megkülönböztetésének a képességét egészen addig terjedően, hogy miért pont a jó jelenti mindenben és minden egyében túl a legfőbb értéket és miért az erre vonatkozó tudás a legfőbb tudás. Eszerint, olyan tudással van dolgunk itt, amely értelemszerűen azt is magában foglalja, hogy miért kell (és nyilvánvalóan miért érdemes) mindig, mindenben és minden más lehetőséggel szemben a jót választanunk, azaz tehát hogy miért és hogyan kell ellenállnunk más motívumok csábításának, amelyek így a biztos tudás és a jónak megismerése helyett a bizonytalant és a látszatot (végső soron a nem-tudást), egyszersmind a jóról való lemondást, azaz a nem-jót jelentik. Ilyen tudásra szert tenni Platón szerint azt jelenti, hogy egyrészt helyes szemléletet alakítunk ki a lét különböző fokozatainak értelméről és a lélek különböző képességei között lényegi viszonyokról, másrészt pedig, helyesen értjük a társadalomban betöltött szerepünket. Ez tehát azt is

¹¹ i.m., 68.

jelentheti, hogy lehetetlen szert tenni rá a mindezzel együttjáró esetek „belső” (azaz magunkra vonatkoztatott) ismerete nélkül, lehetetlen „pusztán teoretikus” tudást szerezni róla, anélkül, hogy végigjárnánk az emberi személyiség átalakulásának, képességeiről való meggyőződésének fokozatait. A jó megismerése lehetetlen anélkül, hogy magunk is jóvá ne válnánk¹². Ez elég problematikus folyamatnak tűnik, ha figyelembe vesszük, hogy semmilyen belátás révén sem valósítható meg egy csapásra és mindazonáltal már kezdettől fogva mindvégig feltételez valamilyen igazodást egy regulatív elvhez. Igaz, hogy e hosszan tartó úton elindulni és azt bejárni különböző dolgokat jelent és az előrehaladás fokozatainak mindenikén egyaránt fennáll a helyes irányba való továbbhaladás és az elbukás lehetősége, mint ahogy az is igaz, hogy a jó teljeskörű (és személyes) megismerése előtt is tudnunk kell valamit a jóról és rosszról, azaz birtokában kell lennünk a jó valamiféle előképének, amely a feléje való haladásunkat irányítja.

Platón különösen fontosnak tartja az előzetes erkölcsi képzetek nevelő hatását, ebből származik közismert szigorúsága az utánzásra alkalmas példák körének korlátozásában, miszerint „Az örök csak komoly, méltóságteljes, erkölcsös magatartást utánozhatnak, ...ha mégis utánoznak, gyerekségüktől fogva olyan példaképeket, melyek hivatásukkal összhangban vannak, utánozzák a bátrakat, józanokat, istenfélőket, szabadokat és mind az ilyesféleket; szolgálai tettet ne cselekedjenek, ne is váljanak ki azok utánzásában; ne utánozzanak semmi rútságot, nehogy abból valami rájuk ragadjon. Vagy nem vetted észre, hogy az utánzás, ha valakibe gyerekkorától belérögződik, szokásává és természetévé válik mind testiekben, mind hanghordozásában sőt gondolkodásában is?” (395 c, d)¹³ Az, hogy Platón számára az utánzás különösen fontos, azaz nagy hatású oktatási és tanulási formának számított, az is bizonyítja, hogy ezen ponton az utánzási hajlandóság, az utánozható jelenségek és kifejezési formák egész sorának árnyalt leírásával találkozunk. Ezek közé tartozik az utánzással kapcsolatos emberi szokások bemutatása is, példaként tekintve a mértéktartó ember hajlamait, preferenciáit.¹⁴ Mégis a példa-

¹² A jóról való tudásnak erre az összetett jellegére utal Alfred Edward Taylor közismert Platón monográfiájában, mikor azt írja, hogy „Sem Platón, sem más nem mondhatja el, hogy mi is a jó, hiszen ezt csak a legközvetíthetlenebb és legszemélyesebb belátással tudjuk megragadni.” A. E. Taylor: i.m., 404. o.

¹³ Platón: i.m., 108-109.

¹⁴ „Mértéktartó ember, amikor egy derék férfi beszédének vagy tettének elbeszélésébe bocsátkozik, akkor úgy akarja azt elmondani, mintha ő maga volna az, és nem szégyelli az ilyesmit: a leghívebben utánozza a feddhetetlenül és értelmesen cselekvő, derék embert, de már kevésbé hajlandó utánozni a beteget, a szerelmében csalódottat vagy a részeget, ... mert utálkodik magát holmi hitvány alakba beleélni, és azt kifejezni, még ha játékból is, akit elméjében megvet.” (396 d, e), i.m., 110.

képek (képmások) „megihlető” hatalmáról a legismertebb és a legtöbbet idézett gondolat a költészet és a zene erkölcsnemesítő és erkölcsromboló hatásával kapcsolatos¹⁵.

Az utánzás szerepét vizsgálva nemcsak az figyelemre méltó, hogy az erkölcsi értelmezés (amelyből Platón szerint, mint láttuk, a lényegi, azaz értelmi-szellemi létre irányultság mozzanata kiküszöbölhetetlen) itt végső soron szemléleti adottságok, tehát érzéki hatások által közvetített, hanem az is, hogy milyen komoly szerepet kap a hatáslehetőségek és művészeti ágak sokféleségére való odafigyelés is, egyaránt érintve a költészet, a színház, a „képzőművészet”, az építészet és külön kiemelten a zene hatását. Ezt a sokoldalú figyelmet csakis úgy tudjuk értelmezni, hogy Platón számára mind az egyes művészetek kifejezőerejében, mind pedig azok együttes hatásában eleve feltételezett az érzéki megjelenítés és a lényegi tartalmak valamiféle transzcendens-transzcendentális összfüggése, noha ez itt nem kerül részletes kifejtésre.

Az emberi gondolkodás, cselekvés és életvitel felfedő és elleplező látszatokkal való összefonódása, mint azt Platón helyesen felismerte, az értelmezésre folyamatosan azt a feladatot rója, hogy a látszatokon áthatolva jelölje ki, a gondolkodás és a cselekvés helyességének, autenticitásának szempontjait, megerősítve ezáltal a gyakorlati tudásban a helyes ismeret, a lélek helyes neveltetése és a polisz-közösség ideális rendjébe illeszkedő helyes életvezetés közös szempontjait. Egyértelműen kirajzolódik az erre való buzdítás *Az állam* utolsó passzusaiiban: „...az legyen a legfőbb gondunk, hogy mellőzve minden más tudományt, mindnyájan ennek a tudománynak legyünk a kutatói, és hátha valamiképpen megtanulhatnánk és föllelhetnénk, hogy kicsoda tenne arra képessé és tudóssá, hogy fölismerjük, melyik a jó élet, melyik a rossz, és a lehetséges életek közül mindenütt és mindenkor a jobbat válasszuk, és a szóban forgó szempontokat mind összevetve és az életerényhez való viszonyukat vizsgálva megtudjuk, mit ér a szépség, ha gazdagsággal vagy szegénységgel vegyül, és a lélek minő állapottal társulva terem jót vagy rosszat, és mit hoz létre a nemes és nemtelen születés, a visszavonult magánélet és a hatalom, az erő és gyöngeség, a tanulékonyság és a tompaelméjűség és minden

¹⁵ „Ugye rendelést kell tennünk költőinknek, és kényszerítenünk kell őket, hogy költeményeikbe plántálják bele a jó erkölcs képmását, különben nálunk nem költhetnek, valamint a többi alkotónak is így kell rendelkezniük, és útját kell szegnünk, hogy a féktelen, szolgai, otromba rossz erkölcsöt örökötsék meg élőlények képében, épületeken vagy valami más alkotáson; és aki erre képtelen, az nálunk nem alkothat, nehogy e rossz példákon nevelődve őrünk, mint valami rossz legelőn, minden nap a sokféle gazból kicsinyenként sokat szakajtsanak és legeljenek, és így észrevétlenül valami nagy bajt támasszanak a lelkükben; hanem olyan alkotókat kell keresnünk, akik szép lelkükből képesek fürkészni a szép és a szépalakúság természetét, hogy mintegy egészséges helyen lakva ifjaink mindenből hasznót húzzanak, s a szép dologról valami megihlessen látásukat és hallásukat...” (401, b,c), i.m., 116-117..

más ilyesmi, a lélek természetes és szerzett tulajdonságai, ha társulnak egymással, hogy mindezek szerint képesek legyünk megfontoltan választani - tekintettel a lélek természetére – a jobb és rosszabb élet között, rosszabbnak nevezve, ami a lelket igazságtalanabbá teszi, jobbnak pedig, ami igazságosabbá. Minden mást akár mellőzhet, hiszen láttuk, életünkben, halálunkban ez a legkülönb választás.” (618d, e)¹⁶

b.) A látszatok arisztotelészi értelmezése

Arisztotelész az erkölcsi tudást, a helyes szabály (*orthos logos*) szerinti cselekvés képességének tekinti és eleve szembeállítja az elméleti tudással, az örök és változatlan dolgokra irányuló tudással. Ez utóbbihoz képest ugyanis a gyakorlati tudásnak, amint a *Nikomakhoszi etika*-ban olvashatjuk: „csupán körvonalakban szabad mozognia, s nem szabad szabatos kifejtésre törekednie” (1104 a)¹⁷, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy ez a tudás, amely az erényre vonatkozik, nem lehet végleges, befejezett, hanem a cselekvőre, a helyzetre és az érintettekre nézve egyfajta relativitást hordoz magában, ugyanis mindenki esetében „a hozzá viszonyított középben áll” és mércéje az okos ember ítélete. Mindazonáltal ez a sajátosság nem jelenti azt, hogy az erkölcsi tudás pusztán látszatokra irányuló tudás volna, azt viszont igen, hogy számos tekintetben látszatok vagy látszatként megjelenő tényállások vezetnek. A kortárs etikai irodalom legismertebb alakjai közül Martha Nussbaum vetette fel határozottan és elemezte részletesen jelenség, látszat és morális tudás viszonyát Arisztotelész életművében, *The Fragility of Goodness* című műve *Saving Aristotle's appearances* című fejezetében. Mint Nussbaum figyelmeztet rá a *Nikomakhoszi etika* VII. Könyvében Arisztotelész az etikai gondolkodásmód jelenségekre orientáltságát állítja, noha az arisztotelészi szöveg fordításai annyira eltérők, hogy olykor egyáltalán nem szerepel a jelenségekre való utalás, pedig az eredeti szövegben egyértelműen a *phainomena* szó szerepel. Ezt a jelenséget a magyar és az angol fordítás különbségét figyelembe véve is egyértelműen megállapíthatjuk. Így például az angol szöveg utal a jelenségekre, mint „látszólagos tényekre”: „We must, as in all other cases, set the apparent facts before us and, after first discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the common opinions about these affections of the mind, or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the common opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently.”¹⁸

¹⁶ i.m., 403.

¹⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Ford. Szabó Miklós, Budapest, Európa 1997. 35.

¹⁸ Aristotle: *The Nicomachean Ethics*; translated by David Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown, Oxford University Press, London and New York 2009., 1145b, 118-119.

Ezzel szemben a magyar fordítás „Itt is – mint egyebütt – először fel kell sorakoztatnunk a közismert véleményeket [tehát a „jelenség” helyett itt „vélemény” van ami persze a „látszat”-nak megfelel, de ez utóbbi nyelvi formát feltételez U. Z. I.]; aztán – végigvizsgálva a vitás pontokat – lehetőleg valamennyi általánosan elfogadott tételt, ami csak ezekre a lelki állapotokra vonatkozik, sorra be kell bizonyítanunk; ha pedig ez nem lehetséges, legalábbis a legnagyobb részüket és a legfontosabbakat; mert csak ott mondhatjuk majd el, hogy a bizonyítás alapos volt, ha a nehézségek mind megoldódnak, s végeredményül megmarad az, ami aztán mindenki véleményének megfelel”¹⁹. Nussbaum rámutat, hogy a jelenség (látszat) helyzete mind a szöveg szintjén (túlságosan külön-féle fordítások: pl. „érzéki adat”, „elfogadott tény”, „tény”, „megfigyelés”, csupán a szó szerinti „látszat” nem, vagy gyakran helyette alkalmazott formák „amit hiszünk”, „amit mondunk”), mind pedig filozófiai értelem-megalapozó képessége szempontjából problematikus, ugyanis a görög filozófiai tradíció közhelyének számított – amint azt az eddigiek is alátámasztják –, hogy a véges és korlátozott lények vélekedései nem szolgálhatnak megfelelő bizonyítékként és távol állnak az igazságtól. Mindazonáltal Arisztotelész a platóni és eleai hagyománnyal szemben éppen azon belül keresi az igazságot, amit látunk, állítunk és hiszünk, a közös értelmezésben, ami gyakran a nyelvhasználat fordulataiban táruul fel.

Amint az idézett szöveghelyből is kiderül, Arisztotelész számára a fel-tárásban és elfedésben szerephez jutó látszatok állandóan jelenlevő problémát jelentenek. Amint azt rendkívüli éleslátásával felismeri, ezek azok az elengedhetetlenül fontos jelek, előképek és példák amelyek a cselekvés konkrét szituációjában magának útát kereső gondolkodás és cselekvés számára irányt mutatnak, de helyesen csak az fog tudni cselekedni általuk, aki biztosan (tehát az erkölcsi okosság dianoetikus erényének közreműködésével) látja maga előtt a célt és képes azokat helyesen alkalmazni a saját helyzetére. Ilyen példák Arisztotelésznél egyértelműen a kiváló emberek cselekedetei. Ám az erkölcsi képességei és erényes szokásai, végső soron pedig erkölcsi lénye kidolgozásának folyamatában támpontokat kereső ember eme etalon hiányában is elboldogulhat, ha ismeri hajlamait és képes önmagára vonatkoztatni Arisztotelész „közép”-elméletét, vagyis az egyes erényekkel szembeni rossz szélsőségek közül azokat választja, amelyek a rá jellemző hibával szembenálló oldalon találhatók. Eszerint tehát a helyes felé tájékozódásban, azaz a helyes cselekedet mibenlétének feltárásában nemegyszer a magunk belső tendenciájával is számolva, a helyesnek tudott középpel szemben is a túlzás vagy hiányosság irányába kell elhajolnunk (végső soron,

¹⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Ford. Szabó Miklós, Budapest, Európa, 1997. 1145b, 180.

legalábbis ömagunk számára, egy olyan látszatot kell produkálnunk, mintha ez lenne a „jó”, a közép), mert a bennünk levő tendencia ellenhatását is be kell számítanunk. Ilyenkor a cél számunkra a bennünk lévő tendencia legyőzése, korrigálása, mint amikor Arisztotelész azt írja, hogy „Annyi tehát bizonyos, hogy a középet kereső lelki alkat minden esetben dicséretre méltó; s néha mégis el kell hajolnunk a túlzás vagy a hiányosság irányába, mert így találjuk majd el legkönnyebben a középet és a helyes utat” (1109, b)²⁰.

Az erkölcsi tökéletességet nem követők, hanem annak csupán látszatát maguk számára kihasználni szándékozók ezzel szemben nem korrigálni, hanem pusztán csak elleplezni, más színben kívánják feltüntetni a bennük lévő tendenciát, például a sokféle szempont együttes érvényesítését megkívánó bátorsággal szembeni túlzás, a vakmerőség olykor éppenséggel nyegleséggel leplezve félelmét vagy éppen a félelmes dolgokkal szembeni tudatlanságát, a bátorságot utánozza. Amint Arisztotelész fogalmaz „ahogy a bátor ember viselkedik a félelmes veszélyekkel szemben, olyannak akar ő is látszani; amiben teheti, utánozza amazt; ezért aztán a legtöbbjük vakmerő is, gyáva is egyszerre, mert bizonyos esetekben adják a vakmerőt, de az igazán félelmes veszélyekkel szemben nem állnak helyt” (115, b)²¹. Az említett szempontok árnyalt leírása és ezen belül az erkölcsi szempontból lényeges különbségek feltárása jól mutatja Arisztotelész tapasztalat-orientált, de egyszersmind a tapasztalat egyes eseteit nem pusztán látszat-jellegükben, hanem kritikusan is szemlélő gondolkodásmódját.

Arisztotelész jól tudja, hogy a tapasztalatot, amely az erkölcsi helyzetek értelmezését vezeti sok esetben a látszat irányítja, de azt is észreveszi, hogy a megfigyelt esetről kifejtett vélemény, a beszéd is oka lehet annak, hogy látszatok kapnak helyet értelmezéseinkben. Ilyen felismerésnek számít a következő megfogalmazás is: „S minthogy a beszédben sok mindent pusztán hasonlóság alapján mondunk, ez az oka annak, hogy bizonyos hasonlóság alapján a mértékletes ember fegyelmezettsége kifejezést is használjuk; mert a fegyelmezetség és a mértékletes ember egyaránt olyan, hogy semmit sem tesz a testi gyönyörökért a szabály ellenére, csakhogy az előbbiben vannak gonosz vágyak, az utóbbiban nincsenek; s azon kívül az utóbbinak olyan a jelleme, hogy a szabály ellenére egyáltalán nem is érez gyönyörűséget, míg az előbbi érez ugyan gyönyörűséget, de nem engedi magát tőle vettetni” (1151, b-1152, a)²², azonban, ha az egész gondolatmenetet végigkövetjük, megértjük Arisztotelész tapasztalathoz való viszonyának mélyebb szintjét. Nem arról van szó, hogy Arisztotelész azért fordulna a jelenségek leírásához és a róluk való

²⁰ i.m., 53.

²¹ i.m., 75-76.

²² i.m., 203.

beszédhez, hogy azokat közvetlenül (kritikátlanul) értelemhordozóknak tekintse, épp ellenkezőleg egyik típusú tapasztalatot más tapasztalatokkal és az ismeretek lényegi elemeivel (a lelkiakatnak megfelelő érzésekkel) összevetve kritikailag kimutajta, hogy az félrevezető jellegű.

3. A LÁTSZATOK ÉRTELME A MODERN GONDOLKODÁSBAN

a.) A transzcendentális látszat leküzdése és az ember kettős értelmezése Kantnál

A modernitás gondolkodásának újszerűsége a klasszikus ókori és középkori filozófiához képest mindenekelőtt a tapasztalathoz és a jelenségekhez fűződő viszonyában mutatkozik meg, abban, ahogy a hangsúlyosabban emberre (emberi gondolkodásra, ill. emberi képességekre: szemléletre, értelemre, észre) vonatkoztatott kérdésfelvetéseiben a klasszikus metafizikai problémák (szubsztancia, tér, idő, okság, szabadság, cselekvőképesség) új értelmet nyernek. A modernitás szemléletmódjában paradigmaticusnak számító kanti ismeretfogalom az értelmi kategóriák alá rendelt szemlélet transzcendentális feltételeiben megalapozott. Ez azt jelenti, hogy egyrészt „a lehetséges tapasztalatok területére korlátozódó”, ismereteket ekülöníti a szigorúan kötelező észelvekre, köztük a gyakorlati törvényre vonatkozó gyakorlati belátásoktól, másrészt pedig azt, hogy e szemléletmódon belül az értelem formáiban végbemenő megismerés és a szabadságnak észelvek alapján való meghatározása, azaz a megismerés és a szabadság feltételeinek transzcendentális tárgyalása kimeríti a racionális metafizika feltételeit”²³. A tapasztalat lehetőségének bizonyítása Kant szerint a transzcendentális filozófia legfőbb feladata, amely révén az a metafizika szerepébe lép, lévén, hogy általa megvalósul „az érzéki

²³ Röd, Wolfgang: *Kant metafizikája és az utókor filozófiája*. In: *Világosság* 2004. 10-12. 5-16., 5. o. Maga Kant *A tiszta ész kritikájában* a metafizika felosztásának a spekulatív és a gyakorlati észhasználat szerinti nagy fejezeteit különíti el a következő képpen: „A metafizika a tiszta ész spekulatív és gyakorlati használatának metafizikájára oszlik, így tehát vagy a természet metafizikája, vagy az erkölcsök metafizikája. Az előbbi az ész tiszta elveinek összességét tartalmazza, melyek merőben fogalmak útján (tehát a matematika közreműködése nélkül) teszik lehetővé minden dolgok elméleti megismerését. Az utóbbi azon elveket foglalja magában, melyek a priori meghatározzák és szükségyszerűvé teszik, hogy mit tegyünk, és mit ne tegyünk. De a moralitás a cselekedetek egyedüli törvényszerűsége, mely teljességgel a priori módon, elvekből levezethető. Ezért az erkölcsök metafizikája voltaképpen azonos a tiszta morállal, melyhez semminemű antropológia (semmiféle empirikus feltétel) nem szolgál alapul. Míg a spekulatív ész metafizikája nem egyéb annál, amit szűkebb értelemben metafizikának szoktak nevezni; amennyiben azonban az erkölcsök tiszta tana is az emberi megismerés sajátos ágához, nevezetesen a tiszta észből merített, filozófiai megismeréshez tartozik, úgy fenn kívánjuk tartani számára ezt a megnevezést ...” KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Szeged, Ictus 1995. 629.

ismeretétől az érzékfeletti ismeretig való ész általi haladás”, vagyis megközelítőleg olyan szerepet tölt be a kanti rendszeren belül, mint Platónnál a dialektika. Mindazonáltal a két felfogás között lényeges különbségeket is találunk, amiként arra maga Kant részletesen kitér *A tiszta ész kritikája* transzcendentális dialektikájának szentelt könyvének ideákról szóló fejezetében²⁴. A továbbiakban a látszat problémáját Kant filozófiájában egyrészt a transzcendentális látszat problematikája szempont-jából tárgyalom, másrészt pedig az ember kétféle értelmezése, „önmagában való”, intelligibilis karatere szerinti felfogása (*homo noumenon*), illetve „az érzékek tárgyaként” való megjelenése (*homo phaenomenon*) közötti különbségre vonatkoztatva.

Az ismeret és a cselekvés lehetőségi feltételeinek a feltárása Kantnál Platón gondolkodásával ellentétben nem ontológiai megalapozás formáiban történik, hanem az elméleti és gyakorlati észkritika révén, ami nem egyéb mint az ismeretek formális lehetőségének vagy az akarat meghatározásához szükséges elégséges okoknak (elveknek) az elemzése, kanti kifejezéssel *transzcendentális analitika*. Ezzel szemben a *transzcendentális dialektika* „a dialektikai látszat kritikája”, azaz „az értelem és az ész tapasztalat fölötti használatának kritikája”, annak a téves gondolkodásnak a leleplezése, amelyben „az ítélet szubjektív alapjai összemosódnak objektív alapjaival”, azaz az igazság formális alapját, az értelemnek való megfelelést, úgy tekintik, mint, ha az konkrét tartalmi ismeretek forrása is lehetne²⁵. A transzcendentális dialektika tárgya tehát a transzcendentális látszat, s ezért Kant a látszat logikájának nevezi a dialektikát, de ezen nem a valószínűség tanát érti, és nem is a jelenséget magát tekinti látszatnak, ugyanis, mint írja az igazság vagy látszat nem a szemlélt tárgyban, hanem az elgondolt tárgyról alkotott ítéletben van, ugyanis, mint állítja tévedés sem az érzéki képzetben sem pedig az értelem törvényeinek megfelelő ítéletben nincs „tévedés csak abból adódhat, ha az érzéki szemlélet észrevétlen hatást gyakorol az értelemre, aminek következtében az ítélet szubjektív alapjai összevegyülnek objektív alapjaival”²⁶. Így a transzcendentális dialektikának nem az empirikus látszattal (például az optikai illúzióval), hanem csakis a transzcendentális látszattal kell foglalkoznia, amely eltérít bennünket a kategóriák empirikus használatától, és arra készítet, hogy azokról a tapasztalat határain túl is kijelentéseket tegyünk

A transzcendentális dialektika ideákról szóló bevezető részében Kant visszautal Platón idea-elméletére és rendkívül tanulságos módon megvilágítja annak saját filozófiája szempontjából adódó jelentőségét. Eszerint:

²⁴ E különbségek jellemzésére egyelőre elegendő itt Kant egy tömör megfogalmazását idézni: „Az ideák Platón-nál maguknak a dolgoknak az ősképei, s nem pusztán lehetséges tapasztalatokhoz adnak kulcsot, miként a kategóriák.”, i.m., 301.

²⁵ i.m., 114., ill. 289.

²⁶ Uo.

„Platón helyesen vette észre, hogy megismerőkéességünk jóval nagyobbra tör, mint hogy jelenségeket szintetikus egységük alapján betűzgesse, s így tapasztalat gyanánt olvashassa őket, és hogy eszünk természetes módon emelkedik föl olyan ismeretekhez, melyek sokkal messzebb terjednek, sem-hogy a tapasztalatból nyerhető tárgyak bármelyike megfelelhessen nekik, mindazonáltal nem merő agyrémek, hanem realitás illati meg őket.”²⁷

Kant egyetértéssel tekint Platón törekvésére, hogy az ideákat főként a gyakorlati, azaz a szabadságon alapuló kérdések területén keresse, s így például szigorúan elvállassa az erénynek az emberi gondolkodásban fellelhető mintaképet, ideáját, azoktól a tapasztalati tárgyaktól, amelyek, mint írja, „példa gyanánt szolgálhatnak ugyan (...), de nem szolgálhatnak ősképp gyanánt.” Az ész és a tapasztalat szempontjainak különbözőségénél fogva itt a tapasztalat egyáltalán nem számíthat az ideák ésszerűsége kritériumaként, hanem éppen ellenkezőleg az erény tiszta eszméje szolgál „a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságok” megítélésének alapjául, hiszen mint Kant írja „csakis ennek alapján közeledünk az erkölcsi tökéletességhez”, mégpedig függetlenül attól, hogy az valaha is teljes mértékben elérhető vagy sem az ember számára²⁸. Ugyanezen az alapon Kant egyértelműen helyesnek tekinti Platón államának „megálmodott tökéletességét”, aminek tartalmát viszont már saját elgondolása szerint fogalmazza újra²⁹. Az eszmény érvényességének a kritériuma itt sem a megvalósíthatóságtól függ, hanem irányt mutató, „regulatív” jeletőségétől, amit Kant egyértelműen meg is fogalmaz: „Bár e tökéletes állapot soha nem jöhet létre, mindazonáltal teljes-séggel helyesnek kell tekintenünk az ideát, mely ezt a maximumot állítja elénk ősképp gyanánt, hogy a maximumhoz igazodva egyre közelebb vigyük az emberek közötti törvényes berendezkedést a lehető legnagyobb tökélyhez”³⁰. Teljességgel jellemző Kant gondolkodására az a mód, ahogyan az eszményi tökéletesség és relatív fokozatai közötti viszony mérlegelését elutasítja, mondván: „itt minden a szabadságtól függ, mely bármely adott határon átléphet”.

Amint az az eddigiekből kiderül Kant elfogadja a platóni ideák gyakorlati érvényességének a tételét, ezzel szemben nem fogadja el kiterjesztésüket a

²⁷ i.m., 301.

²⁸ i.m., 302.

²⁹ „Hogy az állam alkotmányának a lehető legnagyobb emberi szabadságot kell biztosítania, mégpedig olyan törvények alapján, melyek gondoskodnak róla, hogy mindenki szabadsága összeférhessen mindenki másnak a szabadságával (nem a lehető legnagyobb boldogsággal, mert ez már magától következni fog), ez mindenképpen szükségszerű idea, melyet nemcsak akkor kell szem előtt tartani, midőn először vázolják föl az állam alkotmányát, de bármely törvény megalkotásakor is...”, i.m., 303.

³⁰ Uo.

spekulatív ismeretekre is, ugyanis szerinte feltéve, hogy ezek tiszta és teljességgel *a priori* ismeretek, tárgyaik csupán a lehetséges tapasztalatban találhatók. Hasonló képpen elveti Kant Platón eljárását, ahogy ő fogalmaz: „az ideák misztikus levezetése terén ..., vagy ama túlzások kapcsán, melyek mintegy az ideák hiposztázálásához vezették ...”. Mindez viszont meggyőződése szerint egyáltalán nem érinti Platónnak az erkölcs, a törvényhozás és a vallás elveinek kidolgozása terén szerzett érdemeit, ugyanis itt „csupán az ideák teszik egyáltalán lehetővé magát a tapasztalatot (a jó tapasztalását), noha soha nem nyerhetnek benne maradéktalan kifejezést”. Míg a természet megismerésében „a tapasztalat bocsátja rendelkezésünkre a szabályokat, és a tapasztalat szolgál az igazság forrása gyanánt”, addig „az erkölcsi törvények vonatkozásában a tapasztalat (sajnos!) a látszat szülőanyja, és ha annak törvényeit, amit tennem kell, abból kívánom meríteni vagy arra óhajtom korlátozni, amit tenni szokás, úgy eljárásom a legnagyobb mértékben elvetendő.”³¹

Az elméleti és gyakorlati észhasználat tehát két teljesen különböző tárgykörre vonatkozik s ennek megfelelően helyességük kritériuma is más és más. Nemcsak az a különbség közöttük Kant szerint, hogy az egyik esetben „ismereteink tárgyakat pusztán meghatározzák, míg a másik esetben „valósággal létre is hozzák”, hanem az is, hogy az egyikben a tárgyakat, mint a kauzalitás törvényének alávetett jelenségeket (tapasztalati tárgyakat) szemléljük, míg a másik esetben mint valamely magábanvaló dolog tartozékait, amelyek nincsenek alávetve a kauzalitásnak. Tekintettel arra, hogy az ember mindkét fajta szemléletnek tárgya, értelmezésében megkülönböztethetjük az érzéki-jelenségek szintjét és egy „önmagában való”, azaz intelligibilis karaktere szerinti szintet. Ha e kétféle megközelítés emberképéről különállóan akarunk beszélni, akkor egyrészt beszélhetünk róla mint „*homo phenomenon*”-ról, másrészt pedig, mint „*homo noumenon*”-ról, s a két szint világos elválasztásától függ nemcsak az erkölcsfilozófiai gondolatmenet elméleti helyessége, hanem gyakorlati síkon az erkölcsi cselekvés lehetősége is.

Kant már *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában megállapítja, hogy „a tárgyakat kétféle értelemben kell vennünk, vagy mint jelenséget, vagy mint magában való dolgot, ... , s következésképpen a kauzalitás törvénye csupán az első értelemben vett dolgokra, tehát a dolgokra mint a tapasztalat tárgyaira vonatkozik, míg a második értelemben a dolgok nincsenek alávetve a kauzalitásnak”³². Külön kiemelendő, hogy a kétféle megközelítés példaként Kant éppen egy olyan jelenséget említ, amely a későbbiekben etikája központi jelentőségű kategóriájává válik, az *akarat*-ot. Megfogalmazása szeint: „egyzon akaratot mint jelenséget, megnyilvánulá-

³¹ i.m., 304.

³² i.m., 40.

saiban (a látható cselekedetekben) a természeti törvénynek szükségszerűen alávetettként és ennyiben nem szabadként, másfelől azonban mint valamely magábanvaló dolog tartozékát, a természeti törvények alá nem vetettként, tehát szabadként gondolom el, anélkül hogy eközben bárminemű ellentmondásba keverednék.”³³. Az itt említett kettősséget Kant nemcsak egymással való összeegyeztethetőségük szempontjából tárgyalja, hanem az általuk megvalósított kauzalitás hasonló képpen empirikus és intellektuális értelmezési lehetőségei szempontjából is. Gondolatmenete a maga összetettségében jellemzi az ember morális szabadságának aspektusait. Eszerint a szabadságból eredő kauzalitás és a természeti szükségszerűség az emberben azért is összeegyeztethető, mert ugyanannak a létezőnek, különböző aspektusaira vonatkoznak. Tehát az ember, mint aki „két világ polgára” t.i. a természeti világé és az intelligibilis világé, szabadsága révén nem csupán egy az értelmi formákba foglalható különféle, az értelem számára okságinak mutakozó hatótényezők közül, hanem úgy kell számbavenni őt, mint aki ő maga cselekedetének „értelmi szerzője”, ami egyetlen más okságról sem modható el³⁴, és aki ilyen módon önmagában valóan (intelligibilisként) is az értelmezés tárgyát képezi. Következésképpen az ember és a vele együtt elgondolandó szabadságból fakadó kauzalitás nemcsak a tiszta spekulatív ész kritikájának (a metafizikának) a tárgya, hanem a tiszta gyakorlati ész kritikájának (az erkölcsök metafizikájának) is.

Kant *Az erkölcsök metafizikájának* a kijelölt témakör felosztását tárgyaló fejezetében szabatosan elhatárolja egymástól az ember kétféle aspektusát. Eszerint: „A kötelességek tanában az embert ama tulajdonsága szerint lehet és kell ábrázolni, hogy rendelkezik a szabadság teljesen érzékfeletti képességével, tehát pusztán *embersége* szerint is, mint fizikai meghatározásoktól független személyiséget (homo noumenon), eltérően ugyanettől a szubjektumtól, akihez azonban e meghatározások hozzátapadnak: az *embertől* (homo phenomenon)³⁵. Az ember lényé nemcsak szemléleti megjelenése szempont-

³³ i.m., 40-41.

³⁴ „Ami az érzékek tárgyához tartozik, de maga nem jelenség, azt intelligibilisnek nevezem. Ily módon, ha egy létező, melyet az érzéki világban jelenségnek kell tekintenünk, önmagában rendelkezik valamilyen képességgel, mely nem tárgya az érzéki szemléletnek, de ezt a lény jelenségek okává teheti, úgy e létező kauzalitását két oldalról vehetjük szemügyre: intelligibilis kauzalitásként, ha mint valamilyen magában való dolog működését tekintjük, és érzéki kauzalitásként, ha mint az érzéki világhoz tartozó jelenséget. Az ilyen szubjektum képességének kauzalitásáról tehát egyszerre alkotnánk empirikus és intellektuális fogalmat, hiszen a kettő egyszerre játszik közre egy és ugyanazon okozatban.” i.m., 430-431.

³⁵ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, In. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991. 336.

jából különíthető el különböző aspektusokra, hanem e két oldal olykor egymással éppen gyakorlati a gondolkodás és megítélés szempontból szembe is kerülhet, mint például az olyan hamis és nemritkán magamentő magyarázatokban, amikor egyszerre és ugyanolyan vonatkozásban pl. egyazon tett vonatkozásában próbálják elismerni az ember természeti szükségszerűségnek való alávetettségét és szabadságát, úgy értelmezve tettét, hogy az egy korábbi állapot szükségszerű következménye³⁶. Túl azon, írja Kant, hogy nyilvánvaló ellentmondáshoz vezet, ha valakit ugyanabban az időpontban és ugyanazon cselekedet vonatkozásában egyszerre tekintünk szabadnak és természeti szükség-szerűség uralma alatt állónak, még akkor is ha akaratalan tévedésnek vagy pusztá elővigyázatlanságnak kívánnánk feltüntetni cselekedetünket, érveink gyengéknek bizonyulnak a lelkiismerettel szemben, amit az utólag érzett büntudat is igazol³⁷.

Az itt említett esethez hasonló, noha súlyosságában és következményeiben sokkal komolyabb helyzet áll elő Kant szerint a képmutatás, illetve a hazugság esetében, amikoris „a gondolatok kinyilvánításában mutatkozó szándékos valótlanosság” esete áll fenn. A hazugság révén az ember, Kant szerint önmaga, mint morális lény iránti kötelessége ellen a legnagyobb sérelmet követi el, ugyanis ilyenkor elrejtí személyiségét annak pusztá külső megjelenési formája mögé. Megfogalmazása szerint, „ha gondolatait olyan szavakban közli valaki mással, amelyek (szándékosan) az ellentétét tartalmazzák annak, amit a beszélő eközben gondol, akkor a gondolatközlés képességének természetes célszerűségével éppen ellentétes célt követ, tehát lemond személyiségéről, s csupán az ember csalóka látszatát, nem magát az embert jeleníti meg”³⁸, illetve egy másik megfogalmazását parafrázálva: »önmagát mint fizikai lényt (homo phenomenon) olyan eszközül (beszéd-gépként) használja, amelyet nem kötelez a belső cél (a gondolat közlése), noha ezt morális lényként (homo noumenon) nem volna szabad megtennie«³⁹. Az így értelmezett hazugság lehet külső vagy belső, aszerint, hogy az ember általa másokat vagy saját magát akarja becsapni és ezáltal mások vagy saját maga előtt válik megvetés tárgyává. Kant tehát a hazugságban önmagunk és mások megtevésztésének példászerű esetét látja, amelyben az ember olyan látszat mögé rejtí intelligibilis lényét, amelynek nem felel meg morális valóság, mi több a látszat révén csapdába ejti és lerombolja az emberi lét szükségszerű intelligibilis aspektusával kapcsolatos várakozásokat, mint a moralitás feltételét. A hazug látszatokkal élő ember nem pusz-tán alatta marad a vele kapcsolatos

³⁶ Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája, i.m., 213.

³⁷ 216-217.

³⁸ i.m., 544.

³⁹ i.m., 545.

morális elvárásoknak, hanem éppen eme elvárások elárulásából kíván hasznot húzni, ami nem egyéb, mint a korábban platóni illetve arisztotelészi kontextusban említett „szörnyű-agyafurt” lény, akire Heidegger méltán használta a „hátborzongató” megnevezést.

Önmagunk és mások megtévesztése Kant szerint olyan lehetőségek, amelyeknek elhárítására állandóan készen kell állnunk, s ennek egyetlen módja az arra való aggályos odafigyelés, hogy az erkölcsi törvény közvetlenül, mindenféle érzéki közvetítő nélkül határozta-e meg az akaratot. Ez a gondolat, mely kétségtelenül megalapozta az autenticitás a kanti ideálját, éppen szigorúsága miatt számtalan kritikának tette ki a kanti koncepciót. Mindazonáltal az a mód, ahogyan Kant felhívta a figyelmet a pusztán érdektelenül vagy éppen félrevezető módon követett konformitás problémájára jelentős hatást gyakorolt az utána jövő filozófusok munkásságára, akik (például Nietzsche, Husserl vagy Scheler) már nemcsak a pusztá konformitást, hanem a pusztán általánosra orientáltságot is meghaladandónak tekintették és számonkérték a cselekvő morális elkötelezettségének individuális aspektusát is.

b.) A formális gyakorlati törvények érvényesülésének feltételei Husserlnél

Az amit a klaszikus és a modern gondolkodásban a látszatok feltáró és elleplező lehetőségeiként írtunk le, az a jelenség és a lényeg szembeállítását elutasító fenomenológiában az egyes tapasztalatok egyedi adódásmódja és lényegi értelme közötti távolsággal jellemezhető, noha itt is megmarad az erkölcsi cselekvés alanyának tudatossága és létlehetőségeinek maximumára való orientálódása, mint a morális hitelesség kritériuma. A fenomenológiában a filozófiai gondolkodás következetesen önmegalapozó megközelítése számára létfontosságú bármely gondolat vagy tapasztalat (élmény) adódásmódjának leírása és lényegi logikai feltételeinek előzetes tisztázása, ezért a fenomenológiai gondolatmenet, bár kiindulópontját nem valamiféle objektív ismeret, hanem szubjektíve átélt élmények képezik, nem támaszkodhat semmiféle pszichológiai vagy antropológiai adottságra, hanem csakis a tiszta logika összefüggéseire és az ismeretelmélet igazolt belátásaira. Ez képezi Husserl első főművének a *Logikai vizsgálódások*-nak az alapgondolatát, amelynek ilymódon elsődleges célja minden elméleti tudománynak a tiszta logika, azaz egy „tiszta teoretikus tudomány” elvi feltételei szerinti megalapozása. Ezt a tiszta teoretikus alapvetést a gyakorlati szférában Husserl elgondolása szerint az a normatív diszciplína hajtja végre, amelynek alapvető célja, hogy sajátos normák révén rögzítse az általános normának (egy egyetemes gyakorlati célnak) való megfelelés feltételeit, ez az ún. *gyakorlattan* [*Kunstlehre*]⁴⁰

⁴⁰ Husserl, Edmund: *Cercetări logice I. Prolegomene la logica pură*, Humanitas, București 2007. 84. o.

*Előadások az etika és az értékelmélet alapkérdéseiről (1914)*⁴¹ című írásában Husserl úgy véli, hogy az igazság tisztán teoretikus céljával szemben az etika „joggal vagy jogtalanul a gyakorlati jót és a legjobbat törekszik pozitív módon előírni minden gyakorlati szférára és minden egyes esetre. „Az etika a maga tudományos általánosságának magaslatáról – írja Husserl –, természetesen nem beszél egyes konkrét esetekről, amelyekben itt és most kellene elhatároznom magam, mint cselekvő alany. Hanem egyetemes «elvek» címszava alatt mindenhol alkalmazható kritériumokat keres, amelyeknek köszönhetően minden egyes esetben egyaránt felismerhető az etikai jó vagy rossz szempontja, illetve pozitív módon még a gyakorlati döntést megelőzően igyekszik kimutatni, hogy a döntés mikor lenne helyes és mikor nem. A gyakorlati és axiológiai formális elvek lehetőségeit vizsgálva Husserl azzal a feltevessel él, hogy ugyanúgy, ahogy egy adott ítélet és az ítélet legáltalánosabb eszméje között általában meghatározott viszony áll fenn, a priori meg kell különböztetni az ítéletet az ítélet tartalmától, *mi-jétől* (quid), a kijelentést vagy az ítéletet, attól amit megítélnek. Éppen úgy, ahogy noétikus szempontból az ítéletet értékelnünk kell, mint helyes vagy nem helyes ítéletet, hasonló képpen az akaratot is értékelnünk kell mint helyes vagy nem helyes akaratot. Tehát amennyiben az ítéletek helyességének (vagy hamisságának) lehetőségi feltételei «az ítélet tiszta formájához» tartoznak és a kijelentés lehetséges tiszta alakzataiban *a priori* kutathatók, ugyanúgy párhuzamosan figyelembe kell vennünk a gyakorlati legitimitás lehetőségét, ahogy a maga részéről törvények formájában a priori kifejeződik, és ezek a törvények lesznek a *formális gyakorlati törvények*.

A tiszta logika, tiszta gyakorlatlan, tiszta axiológia és az etika alapviszonyainak megvilágítására összpontosító 1908 és 1914-es időszakban írott tanulmányokat követően Husserl új értelmet ad a gyakorlati filozófia területén fennálló lényegtörvények összességére irányuló vizsgálódásoknak. Amint arra Henning Peucker rámutat Husserl 1920-as etikai előadásában új etika-felfogást találunk, amelyben az erkölcsi életet döntő módon az ész által alakítotttnak fogja fel. Ennek a koncepciónak az alapja már nem a logika, hanem inkább a személy fenomenológiája.⁴²

Új etikai felfogásában Husserl határozott különbségeket állapít meg az axiológiai és az etikai érvényesség között amennyiben nem a „legértékesebb életet”, hanem az egész életet meghatározó „normatudas akarást” tekinti az

⁴¹ Husserl, Edmund: *Leçons sur des questions fondamentales concernant l'éthique et la théorie de la valeur* (1914), In. Husserl, Edmund: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, PUF, Paris 2009.

⁴² Peucker, Henning: From Logic to the Person: an Introduction to Edmund Husserl's Ethics, *The Review of Metaphysics* 62 (Decmeber 2008), 319.

etikai megítélés végső fundamentumának. Mit jelent azonban itt a normatudas akarás és hogyan válhat képessé arra, hogy a személy egész életét meghatározza, avagy hogyan lesz képes a személy egész életét alárendelni az akarás egy meghatározott módjának úgy, hogy esetenként elkerülje az erkölcsösség puszta látszatát és élete valóban a számára lehetséges legmagasabbrendű erkölcsös élet legyen? Ilyen és ehhez hasonló problémák foglalkoztatják Husserlt az említett előadások zárófejezetében, a *Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára* című fejezetben⁴³. Az etikailag valóban értékes akarat esetében, mint Husserl belátja, nem pusztán arról van szó, hogy az emberi értékesség általános ranglétráján kell mérni a személyiséget, hanem arról, hogy az erkölcsiség mércéjének tudatos és az egész életre kiterjedő döntésből kell származnia: „minden mérce végső soron bennem rejlik, és az etikai nagyság és nagyságfokokatok tulajdonképpen egyáltalán nem mérhetők, hanem a morális személyiséget illetően csak egy abszolút eszme létezik, és az eszme nagyobb vagy kisebb mértékű megközelítése. Az egyedi akarás és cselekvés lehet tisztán morális, azonban a morális személyiség annak a szubjektumnak az eszméje, aki életének egyetemességében, minden aktusában morális.[...] Az axiológiai beállítódással szemben az igazi és kizárólag etikai beállítódást a valódi etikai akarásban vagy az ilyen akarásba történő eleven beleérzésben ismerjük meg eredeti módon (amely beleérzésben úgy-szólván behelyezkedünk az etikailag akaróba és mintegy vele akarunk)”⁴⁴. Az etikailag valóban értékes akarat, tehát nem pusztán az egyedi cselekvés értékére vagy minőségére és nem is az általában normaszereire irányul, hanem *a norma szerinti akaratot meghaladó akarat* [az én kiemelésem – U. Z. I.], amely a cselekvő lehető legjobb életére irányul, mint „a számára abszolút kellő életre”⁴⁵. Ami különösen fontos és mindenféle rutinszerű általánosságtól megkülönbözteti a norma szerinti akaratot meghaladó akaratot Husserlnél, az a naív akarati étellel szembeállított *normatudas, vagy lelkiismeretes élet*. Érdemes tehát elidőzni a husserli felfogás ezen aspektusánál.

A naív vagy passzív-ösztöni és a normatudas élet, mindenképp a belátó és szándékosan szerzett ésszerűsége való irányultság meglétében vagy hiányában különbözik egymástól. Különbségük hasonló az igazságra való naív irányulás és a valóságosan „eredetileg megragadott igazság”-ra irányulás közötti különbséghez. Olyan, Husserl példája szerint a tudós életében meg-

⁴³ Husserl, Edmund: *Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára*, In. Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest 2011.

⁴⁴ i.m., 104. o.

⁴⁵ Uo.

nyilvánuló állandó törekvésről van szó, amikor is „az ítélő nem elégszik meg a vélekedéssel és a pusztán naiv ítéletalkotással, vagyis az igazság naiv birtoklásával (...), hanem folyamatosan abban az akaratban él, ami az ... eredeti adottság módokra irányul.” Az említett „eredeti adottság módok” ez utóbbi esetben, amint Husserl írja: „világos akarat szándék nyomán jelennek meg, és az ítélés folyamatában a tudós mindig újra igazolja ezt a szándékot, amikor figyel erre a normájellegre, meggyőződik arról, hogy észlelései valóban „normálisak”-e, hogy nem illúzió foglya-e, hogy az emlékezetében nem téveszt-e el valamit, hogy fogalmai valóban szabályszerűen lettek-e megalkotva”⁴⁶. Az igazságra irányulás a tudós hivatásából fakadó élettevékenységeinek normaakarata, amely az etikai gondolkodás számára példát szolgáltat „az életalakítás egy bizonyos egyetemességének normaszerűsége irányuló beállítódására”, ám amikor e normaszerűségnek való megfelelés erkölcsi értékét akarjuk megvizsgálni, akkor figyelembe kell vennünk, nemcsak a normának való megfelelés extenzitását, hanem annak intenzitását is. Eszerint a hivatásélet normaakarata „nem csupán a megfelelő igazság-akarat, az adott területek valódi javaira irányuló akarat, hanem mint a legjobbra irányuló akaratot rangsorértékelések kísérik, s ez is része a normaakaratnak”⁴⁷. A hivatásélet területéről vett példa Husserl számára csak sajátos esete az etika egészére érvényes összefüggéseknek.

A normatudas élet etikai eszményének gondolata oda vezet, hogy az ember élete Husserl szerint nemcsak speciális irányultságában, hanem egyetemességében is hivatáséletté kell válljon, olyan létté amelynek egyetemes célja, „hogy emberek legyünk, a legteljesebb, legigazibb, legvalódibb emberek,.. Eszerint az eszmény szerint, az etikai öntudatosodás elkerülhetetlen mozzanata lenne, ahogy Husserl fogalmaz, hogy „Mindegyikünk ezt mondja: Én – én az életemet, egész életemet innentől kezdve minden aktusában és teljes élménytartalmában úgy akarom élni, hogy az az én lehető legjobb életem legyen (az én lehető legjobb: azaz az a lehető legjobb, amire én képes vagyok). Ez a számomra kellő – abszolút kellő – élet. A kellő az akarás korrelátuma, mégpedig egy ésszerű akarása, a kellő az akaratigazság.”⁴⁸ Kétségtelen tehát, hogy itt nem pusztán valamely egyedi cselekedetre irányuló átlagos-általános szintű elhatározásról van szó és semmiképpen sem olyan attitűdről, amely homályban hagyná a normának való megfelelés, a látszólagos és valódi elkötelezettség kérdését.

Ebben a megfogalmazásban az egyetemes etikai érvényesség és a személyes elkötelezettség elkerülhetetlen összefonódásának olyan példájával talál-

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ i.m. 108. o.

⁴⁸ Uo.

kozunk, amelyben megnyilvánul a husserli fenomenológiai etika igazi újdonsága, az, hogy képes kifejezni az egyetemesség és az egyéni életek változatlansága közötti normatív közvetítés legplasztikusabb formáját. Az egyén normaakarátának elkerülhetetlen egyedisége, az egyén tudásával, múltjával, jövőjével és környezetével való összekapcsolódása az a sajátos mód, ahogyan az egyetemes etikai követelmények érvényesülnek: „Minden akaratigazság – írja Husserl – csak a szóban forgó akarat alanyának egyetemes akaratösszefüggésében igazság, csak a teljes individuális élet vonatkozásában beszélhetünk bármely akarat igazságáról, azaz arról, hogy mi az, amit az alanynak igazából [tennie] kell. Azt, hogy nekem mit kell [tennem], az „Én tudok” határozza meg, és az, hogy mit tudok, különbözik attól, ami másvalaki tud. Az, hogy mit tudok, azonban nem pusztán a pillanatnyi körülményekben rejlik, hanem jelenlegi akaratom egész jövőhorizontomat átfogja, mivel az „Én tudok” belenyúlik annak a jobban vagy kevésbé meghatározott kiterjedésébe. Pontosabban szólva, az én legjobbam a múltam és jelenem határozza meg, és jövőm nem megelőlegezés nélküli. A döntő megelőlegezést azonban akaratom hajtja végre. Életem egész kiterjedésében előttem fekszik, és előttem fekszik egész kiterjedésében a rámorizált környezet mint az én környezetem. Az, hogy mit tudok itt elérni, az én megfontolásom múlik, és a legjobb, amit egyáltalán el tudok érni ebből most és egész eljövendő életemben, az a számomra – ezen *indivídum* számára – kellő.”⁴⁹ Az egyetemes követelményeknek az egyéni adottságokra és konkrét feltételekre vonatkoztatása ebben az értelmezésben tülemelkedik a pusztán formális kitételeken és teljes mértékben kielégíti az autenticitásnak a formalizmus pusztá általánosságát meghaladó igényét egy olyan etikai követelmény iránt, amely biztosítja az élet és az életcélok dinamikus egységét, az életesemények és a kreatívan felvállalható életlehetőségek előreláthatatlan sokféleségének feltételei között.

Husserl ’20-as években kidolgozott etikájának kérdésfelvetése megőrzi a kanti kategorikus imperatívuszaknak a formalitásból táplálkozó általános karakterét, de határozott individuális irányultságot is kölcsönöz neki. Az ő megfogalmazásában az imperatívusz a következő képpen jelentkezik: „Mostantól kezdve minden ingadozás nélkül tedd a legjobbat, mindörökké a számodra lehetséges legjobbat; ezt ragadd meg norma szerinti ismeretben és akard normatudas akarásban.”⁵⁰ Ebben a megfogalmazásban azonban a kategorikus imperatívuszaknak nemcsak a formális elvekkel és azok következményeivel fennálló szisztematikus kapcsolata fontos, hanem az akarásnak azokkal a különleges motivációival és értékmotivumaival felmerülő kapcsolatai is, amelyeket az egyes helyzetek hoznak magukkal meghatározó matériaként.

49 108–109. o.

50 Uo.

4. KONKLÚZIÓ: NORMATIVITÁS ÉS MEGVALÓSULÁS

Platón, Arisztotelész, Kant és Husserl hasonló felismerésekből táplálkozó problémája a tapasztalati világban elkerülhetetlen látszatok megjelenítő jelentőségének szigorú szabályok szerinti kiaknázhatóságával és a fogalmi általánosság szintjén biztosítható normatív érvényesség következetes érvényesíthetőségével kapcsolatosak. Alapvető törekvésük, hogy az egyes eseteknek kijáró figyelemet úgy lehessen biztosítani, hogy eközben elkerüljük az egyedi tapasztalatokban rejlő esetlegességeket és az egyes és általános dialektikus közvetítésében az általánosra való hivatkozás megtévesztő használatát. Eredményeik hasonlóak abban, hogy bármely felfogásnak mindenekelőtt biztosítani kell az értelmezés látszatokon felülemelkedő következetességét, és hasonló képpen mindannyian elfogadják azt a gyakorlati jellegű kiindulópontot, hogy bármely következetesség és esetlegességeket áthidaló módszertani megalapozás mindenekelőtt a helyes gondolkodásra (és cselekvésre) való elhatározottság tartós attitűddé válásától függ. Eredményeik ugyanakkor lényegesen különböznek is abban, hogy milyen jelentőséget kell tulajdonítanunk az egyes esetekben rejlő esetlegesség tapasztalatának, illetve, hogy az ilyen esetekben születő pozitív (normaszerű) döntéseket, a normatív érvényesség pusztá megismétlődése vagy egyéni újra-alkotása eseteinek is kell-e tekintenünk. E különbségek csak azért lehetségesek, mert minden normatív helyzetben a teljesítés egyszerre feltárja, ám ugyanakkor sajátos megvalósításmódjával egyszersmind el is leplezi a normában kifejeződő követelmény teljességét, azáltal, hogy nem kerülheti el a normát teljesítő szubjektum életviszonyainak teljességével való konfrontációt.

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*, Ford. Szabó Miklós, Budapest Európa Kiadó 1997.
- ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics* [translated by David Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown, Oxford University Press, London and New York 2009.
- GADAMER, Hans-Georg: *A gondolkodás kezdetéről*, Különbség, 2003. nov.
- HUSSERL, Edmund: *Cercetări logice I.-II.*, Humanitas, București 2007.
- HUSSERL, Edmund: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, PUF, Paris 2009.

- HUSSERL, Edmund: Kitekintés az akarat által alapított lehető legjobb élet etikájára, In. Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest 2011.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Ford.: Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* Ford. Kis János, Szeged, Ictus 1995.
- NUSSBAUM, Martha C.: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- PLATÓN: *Az állam*, Ford. és a jegyzeteket írta Jánosy István, Budapest, Gondolat 1988.
- PEUCKER, Henning: From Logic to the Person: an Introduction to Edmund Husserl's Ethics, *The Review of Metaphysics* 62 (December 2008)
- RÖD, Wolfgang: *Kant metafizikája és az utókor filozófiája*. In. *Világosság* 2004. 10-12.
- TAYLOR, A. E. [Alfred Edward]: *Platón* [Plato: The Man and His Work], Budapest, Osiris 1977.

A hazugság – a Sissela Bok könyvében olvasható definíció szerint – „*kijelentés* formájú, szándékosan megtévesztő közlés”.¹ A definíció jól sikerült és találó, mivel kiterjed a hazugság mind elméleti, mind pedig gyakorlati (filozófiai) lényegmozzanataira. A hazugság „*kijelentés*”-*formában* való megjelenése/megjelenítése az *episztemológiai* horizontban felfogott *igazság* nyelvi-logikai formájára történő utalást hordoz. A „szándékosan megtévesztő közlés” a hazugság *gyakorlati* megvalósulásának pragmatikai dimenziójára – közlés – és a közölt üzenet *morális tartalmára* utal. Figyelemre méltó, hogy a definíció mindkét esetben áttételesen a *nyelviség* körébe – *kijelentés, közlés* – utalja a hazugság-problémát.

HAZUGSÁG – IGAZSÁG

Az európai modernitás szemléletmódjára jellemző ismeretelméleti paradigmában jól kirajzolódik a „hazugság” moralitáson kívüli virtuális tereként beazonosítható episztemológiai mező. Ennek a beállítódásnak egy általánosan elfogadott előfeltevés szolgál alapul, amelynek költői környezetben való megfogalmazásával Esterházy *Harmonia caelestis* című regényének elején ilyenformán találkozunk: „Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot.”² Akár hozzá is tehetnők: sőt, egyenesen lehetetlen! A hazugság az igazság ismeretén, elsajátításán és „birtoklásán” alapul.

Ha igaz az, hogy az igazság ismerete nélkül nem lehet hazudni, akkor a hazugságot az igazságból kell levezetni és megérteni. A hazugság nyelvi-logikai tekintetben *kijelentés*, akárcsak az igazság; de amíg az igaz *kijelentés* igazságot jelent ki, a hazug *kijelentésnek nincs igazságtartalma*. Ám amennyiben hazudni csak egy igazság vonatkozásában lehet, a hazug *kijelentésnek is van igazsághorizontja*. A hazugság tehát igazsághorizonttal bíró, de igazságtartalom nélküli *kijelentés*. Vagyis: az igazság megvan, fennáll, de tartalmilag kívülről kerül a hazug *kijelentés*re, lehatároló horizontként viszont köréje rajzolódik.

Ez az elgondolás megvilágít egy fontos elhatárolást: a hazugság megkülönböztetését a hamisságtól és a tévedéstől. „A hamis információk közlése,

¹ Sissela Bok: *A hazugság. A köz- és a magánélet válaszútjai*. Gondolat, Budapest 1983. 39.

² Esterházy Péter: *Harmonia caelestis*. Magvető, Budapest 2000. 9. 1.

ha szabad így fogalmaznom – mondja L. Kołakowski –, benne van a természet rendjében.”³ Az igazság – hamisság különbsége és egymásra vonatkozása nem esik egybe az igazság – hazugság viszonyával. A hamisság mezeje sokkal szélesebb a hazugságénál; a hazugság beletartozik a hamisság körébe, de korántsem meríti ki azt. A természet látszatok, illúziók, rejtélyek formájában is megmutatkozik a tapasztalatunk számára, de a látszat, a más-milyenség, a rejtély e jelenségek természetes létmódját képezi – a természet *igazságát* –, ami *objektíve* téveszthet meg bennünket, oly módon, hogy saját szubjektív tévedésünket „tükrözi” (veri) vissza akkor, amikor a beláthatóságra, kiszámíthatóságra alapozott természetképünkkel közelítünk az ebbe nem illeszkedő jelenségekhez. Ilyenkor megfordulhat a viszony: éppen a *hamis* lesz az *igaz* – s pontosan ebben a megfordítottságban világosodik meg ténylegesen a Descartes-i nyilvánvalóság: „ez az Isten nem lehet csaló”.⁴ Azaz a tévedésünk lehetősége nemcsak a megismerő képességeink és feltételeink tökéletlenségéből adódhat, hanem abból is, hogy a megismerési szituáció horizontján belül helyezkedve nem vetünk kellőképpen számot a természet egyformaságába és kiszámíthatóságába vetett hitünk *határaival*, vagyis a számunkra elérhető igazság mindenkori határoltóságával és végességével.

És itt ne feledjünk el még valamit: a hamis és a téves nem egy már elért igazság eltorzításaként áll elő, hanem az igazság felé vezető úton levés mozzanataként, tehát olyasmiként, ami maga is részt vesz, nem az igazság elrejtésében vagy felszámolásában, hanem éppen a feltárásában, birtokbavételében.

Az igazság egyetlenségéhez fűződő hitünk (és reményünk) a megfordítottságnak egy másik, a hazugság természetét előtérbe állító aspektusára is rávilágít. Montaigne meglátása szerint a hazugság az „igazság visszája”.⁵ Az igazság kifordíthatóságában voltaképpen az mutatkozik meg számunkra, hogy az egyetlen igazság birtoklására irányuló emberi törekvésünknek maga az igazság szab határt azáltal, hogy az általunk elérhető igazsághoz a „visszája” a maga behatárolhatatlanságában és kimeríthetetlenségében tartozik hozzá.⁶ Montaigne számára ebből a belátásból az a – moralitás szférájába átnyúló – következmény adódik, hogy egyazon igazság vonatkozásában sokféleképpen lehet hazudni.⁷

³ Leszek Kołakowski: A hazugságról. In: *Kis előadások nagy kérdésekről*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1998. 31.

⁴ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest 1994. 65.

⁵ Montaigne: *Esszék*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1983. 46.

⁶ „A céltől ezerfelé ágazik az út, de hozzá egyetlen visz csupán.” – Uo.

⁷ „Ha az igaznak és a hamisnak egyetlen arca volna csupán, könnyebben eligazodhatnánk rajta, mert mindig az ellenkezőjét hinnénk annak, amit a hazug ember mond. De százfelé hajlik az igazság visszája, és határa nincs sehol.” – Uo.

A Montaigne-i meglátás az objektív megtévesztés lehetőségével korrelációban nemcsak a hazugság két- vagy többarcúságára mutat rá, hanem az igazság *többarcúságára* is. E többarcúság tudatában viszont felmerül a kérdés, hogy *birtokolható-e* az igazság? Az igazság többarcúsága nyilván lehetetlenné teszi a *teljes* igazság birtoklását. A hazugság kétségtávol mindig az igazság *egy bizonyos* módozatának – az egyetlennek vélt igazságnak – a birtoklásán alapul. Ezzel együtt jár egyúttal az *episztemológiai látszat*, hogy az igazság egy bizonyos módozata birtokában – voltaképpen önmagunkat *megtévesztő* módon – a teljes igazságot birtokoljuk. Ebben az episztemológiai látszatban már nem választható szét egyértelműen az objektív megtévesztés és az igazság önmagunknak való *hazudása*, mivel ebből a viszonyból már korántsem vonhatjuk ki olyan tisztán az életünk gyakorlati és morális dimenzióiban megélt önmagunkat, mint a természetre irányuló megismerő viszonyulásunkból.

Elgondolásunk furcsa paradoxonhoz vezet: ismeretelméleti nézőpontból – amennyiben ebből az irányból csakugyan megvilágítható – a hazugságot az igazság *hazug* birtoklása alapozza meg! A hazugság az igazság birtoklásának egy módozata. S mint ilyen, a hazugság *van* a világban. Mivel a jelzett episztemológiai látszat hozzátartozik az igazságtapasztalatunkhoz, éppen önnön megtévesztésünk az, ami a hazugságnak *ontikus alapot* biztosít. A hazugság mint létforma – ontológiai meghosszabbításban –, mint igazságtartalom nélküli igazsághorizont, nem más, mint az önmagából kiforduló és kifordított igazság „birtoklása”. A maga világyszerűségében a hazugság ily módon fordított, kifordított világként, az igazságra épülő világ ellentettjeként tűnik fel. Ebben a vonatkozásban felmerül a kérdés, hogy hazugság-e ekkor még a hazugság, vagy éppenséggel ennek a fordított világnak az „igazsága”?

Ismeretelméleti nézőpontból úgy tűnik tehát, hogy igazság és hazugság egymáshoz tartoznak. De a viszonyuk mégsem szimmetrikus. A hazugság az igazságra van utalva; az igazság hozzátartozik a hazugsághoz, mint köréje rajzolódó horizont. Az igazságnak viszont nincs szüksége a hazugságra; önmagában megáll. Ilyesmire utal S. Bok is, amikor kijelenti, hogy „a hazugság magyarázatot kíván, míg az igazság általában nem”.⁸

Igazság és hazugság ismeretelméleti viszonya voltaképpen két véglet között mozog: az igazság hazugságba való átfordulásának morális-egzisztenciális perspektívája és a hazugság igazságot felemészítő, kioltó ontikus-metafizikai perspektívája között.

Az igazság nem attól válik igazsággá, hogy korrigáljuk a hazugságot, hanem attól, hogy egy felmerülő vélekedést sikerül elégséges módon megalapoznunk. Ezért morális-gyakorlati értelemben igazat mondani is nem egy

⁸ S. Bok: *i.m.* 64.

hazugság, hanem csakis egy megalapozott igazság vonatkozásában lehet. Ezzel szemben viszont a hazugságnak nincs önmagában vett megalapozottsága. A hazugságot is a megalapozott igazság alapozza meg, és – paradox módon – minél szilárdabb az igazság, annál inkább. Ugyanis feltehető a kérdés: Mikor hazudok? Amikor elferdítem az igazságot? Amikor elhallgatom az igazságot? Amikor nem ismerem eléggé az igazságot, de mégis állítom? Amikor átrendezem az igazságnak megfelelő valóságot? (Pl. ahogy a bűnöző eltünteteti a nyomokat?) Az ilyenyszerű kérdések egy átfogóbb kérdés irányába mutatnak: Morális-gyakorlati értelemben vajon a hazugság az igazsággal (az igazságot kifejező igazmondással) áll-e szemben vagy a tényekkel? Az életviteli folyamatokba integrálódva ugyanis az igazság ténszerűsödik, különféle tudáselemek, megszilárduló tudattartalmak formájában rögzül. Ezért vélhetjük úgy, hogy aki *tudja* az igazságot, az követhet el szándékosan hazugságot. Az igazság megalapozása nem korlátozódik kimondottan az elméleti-nyelvi közege, hanem meghosszabbítódik a morális-gyakorlati szférában is. Minél szilárdabb, megállapodottabb tudás formáját ölti az igazság az ismétlődő, egymásra rakódó tapasztalatok körében, annál inkább megnyitja a hazugság egzisztenciális lehetőségeit, annál inkább teret nyer a hazugsággá átváltozó, átminősülő igazság. Ezt jól mutatják az előítéletekké átminősülő ítéletek, a dogmákká merevedő kijelentések, a sémákká csupaszkodó elvek. Minél szilárdabb és merevebb formát ölt az igazság gyakorlati megalapozása, annál inkább az igazság vonatkozásában elkövetett hazugság lesz az igazság valódi „helye”.

A „Mikor hazudok?” kérdés azonban egy másik vonatkozásban is feltehető. Hazudok-e, amikor a domináns normának megfelelően viselkedem és ez a norma a *hazugság normája*? Hazudok-e, és hazugság-e még a hazugság egy olyan életformában, amely a hazugság normájára – az igazság meghamisításának bevett gyakorlatára – épül, s amelyet az tart folyamatosan életben, hogy gyakorlatilag mindenki hazudik. Morális-gyakorlati értelemben is feltehető a kérdés, hogy az igazságra épülő világ ellentétjében, a gyakorlati életben meghosszabbodó kifordított világban hazugság-e még a hazugság, vagy ennek a világnak az „igazsága”? Mivelhogy az igazság és hazugság viszonyában ugyanis a teljes meg- és kifordítottság az igazságnak a hazugság általi *megsemmisítésével* jár együtt.⁹ Ugyanis a hazugságnak egészen más természetű a

⁹ Ennek egyik releváns esete mutat rá Kolakowski, a kommunizmusban, főleg a sztálinizmus idején szerzett tapasztalatokra utalva, amikor is „elmosódott a különbség aközött, ami igaz, és aközött, ami politikailag helyes, úgyhogy az emberek, akik félelmükben a »politikailag helyes« szavakat ismételték, félig maguk is elhitték, amit beszéltek, másrészt maguk a vezetők is nemegyszer saját hazugságaik áldozataivá lettek. A cél az volt, hogy a polgárok tudatában ez a különbség végképp elmosódjék, s csak azt tartsák észben, amit mint politikailag helyes álláspontot képviselniük kell, az pedig eszükbe se jusson, hogy a történelmi igazság meghamisítható; ily

viszonya a hamissághoz, mint az igazságnak. Az igazság elválik a hamisságtól, s a hamis helyesbítható vagy kiküszöbölhető az igazság érvényre juttatása által. Az igazságban megszűnik a hamisság. Ezzel szemben a hazugság magának az igazságnak a meghamisítása. Az igazságnak a természettel van dolga, a dologgal, amit megismerünk. A hazugságnak az igazsággal van dolga. Ezért az igazság nem képes megszüntetni a hazugságot. Ha fény derül a hazugság által elfedett igazságra, a hazugság akkor is *megmarad* – hazugság marad. Vagyis a hazugság *önálló életet él* az igazság mellett és az igazság vonatkozásában, és magából az igazságból táplálkozik. Mondhatni: élősködik az igazságon. S mindaddig, amíg az igazság valamennyire is elérhető, a hazugságnak is táptalajt biztosít, a hazugságnak – amely éppen az igazságot emészti fel.

HAZUGSÁG – ŐSZINTESÉG

A Sissela Bok által adott hazugság-definíció azt a benyomást kelti, hogy a hazugság-kérdés egyszerre, és feltételezhetőleg egymással összefüggésben implikálja az *igazság* ismeretelméleti és az *őszinteség* etikai vonatkozásait. Mégis, a két összetevő – az *elméleti filozófiai* és a *gyakorlati filozófiai* komponens – viszonyában észlelhető némi hangsúlyeltolódás, s ez arra enged következtetni, hogy a *hazugságot az igazságra vonatkozó ismeretelméleti kérdésfeltevés önmagában elégtelen*. Ezt egy Bok által megfogalmazott felvetés is megerősíti, miszerint „az erkölcsi kérdést, hogy valaki hazudik-e vagy sem, nem *oldottuk meg* azzal, ha megállapítjuk, vajon igaz-e vagy hamis, amit állít. A kérdés megoldásához tudnunk kell, hogy vajon az illető *félrevezetni szándékozott-e kijelentésével*.”¹⁰ Ez a felvetés amiatt is hangsúlyossá válik, mivel a meghatározás második részében felmerülő *tartalmi* behatárolás inkább összecseng a mindennapi tapasztalatainkkal és a hazugság tapasztalatához való köznapi hozzáállásunkkal. Ugyanis hajlamosak vagyunk a hazugságot a *moralitás* szférájába utalni és – némileg egyoldalúan – ebből az irányból megközelíteni. A modernitás episztemológiai szemlélete azért némileg ebbe is belejátszik az *erkölcsi tényként* felfogott hazugságnak az *etikai tudat* számára való *eltárgyasítása* útján.

Az igazsághoz értelmileg elméleti síkon lehet eljutni, de az emberi életben az igazság gyakorlati összefüggésekben – *igazmondásként* – fejt ki hatását. A hazugság problémája a moralitás szférájában tehát az igazmondás – (szándékos) megtévesztés *etikai* kérdéseként merül fel. A gyakorlati hatásösszefüggés az elméleti igazságot nem hagyja érintetlenül. Az igazság elméletileg

módon ez nem közönséges hazugság, hanem magának az igazság eszméjének, a szó valódi értelmében vett igazságnak a megsemmisítése.” – L. Kolakowski: *i.m.* 36–37.

¹⁰ S. Bok: *i.m.* 25.

alapozódik meg, de gyakorlatilag *érvényesül*, az emberi életvitelben teljese-
dik ki, válik teljes értékűvé.

Az elért igazság érvényre juttatása a gyakorlati életben megköveteli az igazmondást. Az igazmondás, mint gyakorlati beállítódás azonban több szempontból is problémás. Erre bizonyos pszichológiai megfontolások is ráirányítják a figyelmet. Cl. Biland úgy véli, hogy a hazugság nélkülözhetetlen és mindennapos emberi tevékenység. Ha folyton csak igazat mondanánk, ha mindig pontosan azt mondanánk ki, amit gondolunk, tudunk, érzünk, az élet elviselhetetlen lenne. Mégis, a hazugság valamennyi kultúrában negatív megítélés alá esik.¹¹ Annak ellenére, hogy a gyakorlati életben *lehetetlen csak igazat mondani*.

Az sem érdektelen, hogy a hazugság az erkölctelenség forrása-e vagy következménye? Popper Péter arra hívja fel a figyelmünket, hogy „az igazi belső kárt a gyávaság okozza, amikor a hazugság segítségével kimenekülünk kínos helyzetekből, és főként az, amikor önmagunk előtt sem vállaljuk magunkat.”¹² Miben áll tehát a moralitás és a hazugság tényleges viszonya? Abban, hogy az önmagát nem vállaló, gyáva ember ebbéli immoralitásából kifolyólag adott élethelyzetekben szükségképpen hazudik, avagy abban, hogy a hazugság elkövetése folytán erkölctelenné váló ember nem képes önmagát vállalni, (pontosabban: nem képes az igazságot felvállalni)?

S. Bok úgy véli, hogy a hazugság-definíció már önmagában is „morális problémát” vet fel, hisz lehetetlen a hazugságot oly módon meghatározni, hogy bizonyos őszintétlenségek ne számítsanak hazugságnak.¹³ Abból viszont, „hogy a hazugság olykor megengedett, és hogy jó ügyben lehet hazudni, nem vonható le a következtetés – mutat rá Kolakowski –, hogy »a hazugság néha rossz, néha jó«, mert e formula annyira homályos, hogy gyakorlatilag minden hazugság igazolható vele.”¹⁴

Mindezek a kérdésségek arra utalnak, hogy a tényleges határ nem a megengedett és a nem megengedett hazugságok valamint ezek erkölcsi következményei között húzódik meg, hanem az életgyakorlatként megélt hazugság *empirikus valósága* és a hazugságnak az igazat mondás *erkölcsi feltétlenségével* összefüggő *morális megítélése* között.

Adódnak konkrét gyakorlati élethelyzetek, amelyekben az emberek hazudnak. Az elkövetett hazugság mindig egyedi, konkrét, szituáció-függő gyakorlati magatartás és viszonyulás, s az erkölcsi megítélése (elítélése vagy felmentése) is az adott feltételektől függő, azokból következő lehet. De abból, hogy

¹¹ Vö. Claudine Biland: *A hazugság pszichológiája*. Háttér Kiadó KFT., Budapest 2009.

¹² Popper Péter: *Hazugság nélkül*. Saxum Kiadó Kft., Budapest 2011. 139.

¹³ Vö. S. Bok: *i.m.* 37.

¹⁴ L. Kolakowski: *i.m.* 37.

valakinek egy adott konkrét élethelyzetben elkövetett hazugsága (tette, cselekedete) a körülmények összefüggésében megengedhetőnek (néha egyenesen kívánatosnak) minősül, s elkövetője ezáltal mentesül az elmarasztaló morális megítéléstől, nem következnek olyan – elméletileg is levezethető és megalapozható erkölcsi elvek –, amelyekkel igazolható lenne, hogy van jó hazugság. Az adott, konkrét körülményeken túlmenően, általános erkölcsi értelemben véve a hazugság, mint olyan, *nem jó*, és a *humanitas* egyetemes erkölcsi tartalma vonatkozásában soha sem lehet megengedett. Az *igazat mondas erkölcsi feltétlensége* abból adódik, hogy a már elért igazság bármilyen szándékos elleplezése, elferdítése, megtagadása nem csupán az igazság érvényesülésének/érvényesítésének az eltorzítását vagy akadályozását jelenti egy konkrét gyakorlati szituációban, hanem az igazságot magát önnön kiteljesítésében/kiteljesedésében is veszélyezteti. Attól, hogy adott konkrét feltételek között a hazugság (tett) elkövetője mentesül az erkölcsi elmarasztalástól, a tett hazugság *marad*. Nem változik át igazsággá. A tett elkövetője pedig nem térhet ki az általánosan felmerülő erkölcsi követelményekkel való szembesülés elől, nem vonhatja ki magát a morálisan felmenthető tett és a hazugságot kizáró erkölcsi tudat feloldhatatlan ellentéte gerjesztette romboló erő hatása alól. A konkrét gyakorlati szituációban *megengedett* hazugság morális felmentésének *nincs általános elvi alapja*.¹⁵

S. Bok morális kérdésfeltevése a hazugsággal kapcsolatban abból a *választási lehetőségünk*ből (szabadságunkból) indul ki, hogy „hazudjunk-e vagy őszintén beszéljünk”?¹⁶ Ebben a horizontban viszont joggal merül fel a magára a hazugság morális problémájára irányuló *kérdezéssel* kapcsolatos kérdés: Vajon az-e az igazi kérdés, hogy bizonyos élethelyzetekben szükségünk van-e vagy nincs a hazugságra? Vagy az-e, hogy aki hazudik, mivel indokolja a hazugságot? Vagy pedig az-e, hogy valaki megszokásból, mintegy reflexből hazudik-e, vagy előre megfontoltan, kitervelten?

Az igazi kérdés valójában mélyebben fekszik, és máshogyan merül fel: Miért dönthet úgy az ember, hogy hazudik? Miért választhatja a hazugságot *is*? Ez a kérdés a *hazugság lehetőségét* célozza. Az erkölcsi probléma, hogy egy adott konkrét élethelyzetben kell-e hazudni vagy nem, szabad-e vagy nem az embernek a hazugságot választania, a hazugság valós lehetőségéből *következik*, tehát voltaképpen maga is: *következmény*.

Mivel hogy *lehetséges* a hazugság, van, és lesz is mindig, aki él ezzel a lehetőséggel; azaz azt „választja”, hogy hazudik, s így módon szándékosan

¹⁵ A „vajon található-e olyan általános alapelv, amely engedélyezi a hazugságot?” kérdésre Kolakowski is egyértelműen válaszol: „Ilyen alapelv, amely valamennyi felmerülő esetben megoldást nyújtana, ismétlem, nem létezik.” – Uo. 38.

¹⁶ Vö. S. Bok: *i.m.* 23.

megtéveszt. A hazugság tehát nem is maga a szándékos megtévesztés és félrevezetés; ezek a hazugságból *adódó* következmények.

A *hazugságot a moralitásra vonatkoztató etikai kérdésfeltevés* tehát önmagában úgyszintén elégtelennek bizonyul. A hazugság konkrét gyakorlati szituáció-függőségéből nem vezethető le a hazugság lehetőségfeltételeire nézve egy episztemológiailag is megalapozottnak bizonyuló általános elv, amely a *hazugságot*, mint olyant, átfogóan és egyértelműen minősítené.

Bok tétélesen megfogalmazza az igényt annak a felfogásnak a (kritikai) meghaladására, hogy „az ismeretelméletnek valamiképpen elsőbbsége volna az etikával szemben”. Véleménye szerint ismeretelmélet és etika „egymásra van utalva, de egyikük sem követelhet magának elsőbbséget.”¹⁷ Felmerül a kérdés, hogy vajon itt csupán a viszony megfordításának, az etika ismeretelmélettel szembeni rehabilitációjának vagyunk-e a tanúi, vagy egy olyan felismerésnek, amely sem az ismeretelméletet, sem az etikát nem hagyja érintetlenül? Egyelőre nem áll módunkban ezzel kapcsolatban valamiféle pozitív tartalmú választ adni, de a negativitás oldaláról nézve kétségtelen, hogy mind az ismeretelméleti mind pedig az etikai kérdésfeltevés *önmagában elégtelen* a hazugság tekintetében; a hazugságot nem tudjuk kielégítően levezetni és megérteni sem tisztán csak az igazságból, sem tisztán csak a szándékos hamisságból.

A végső kérdés ugyanis magának a hazugságnak a lehetőségéből és tapasztalatából nyílik meg: *Miként, miért lehetséges a hazugság a világban és az ember életében?*

HAZUGSÁG – A NYELV KÖRÉBEN

A hazugság problémájának idáig elmenő végiggondolása szükségképpen egy további kérdéssel szembesít. Van-e valami olyasmi, ami egyszerre hathat az igazság érvényre juttatása és a megtévesztés, félrevezetés irányába? Gabriel Liiceanu a hazugságról írt kiváló esszéjében abból indul ki, hogy „csak az ember tud hazudni”, vagyis a hazugság „egy teljes mértékben emberi dolog”. Ez azért jelenthető így ki, „mert csak az embernek van »valamije«, aminek segítségével kifejezi magát”, s ez nem más, mint a nyelv. A nyelvi kifejezés pedig „két tökéletesen ellentétes irányba mozoghat: az igazság, illetve a tudatos hamisság irányába”.¹⁸ Hogyan lehetséges, „hogy a nyelv

¹⁷ S. Bok: *i.m.* 36.

¹⁸ Vö. Gabriel Liiceanu: A hazugságról. A politikai erkölcs klasszikus forrásai Szophoklész, Platón, Machiavelli. Románia esete. In. *Látó*. Szépirodalmi folyóirat 2007. 2. 4-23 <http://www.lato.ro/publication.php/2007-február/25/>

lényegéhez hozzátartozzék használatának tökéletes kétértelműsége?” – teszi fel a kérdést Liiceanu.¹⁹ Ez épp annyira rejtély, mint a nyelv eredete, de talán éppen ezért folyamatosan provokálja a gondolkodásunkat. Abban a kettősségben, hogy „az igazság és a hazugság irányában is tudja használni a nyelvet”, mutatkozik meg a legteljesebben, hogy „az ember egyszerre szabad és bűnbeesett”. Hazugság és nyelv kapcsolatában a nyelv és a bűn kapcsolatát is tetten érhetjük. Erre vezet rá Liiceanu tömör kijelentése: „A hazugságot csak úgy érthetjük meg, mint a szabadság negatív pillanatát.”²⁰

Annál is inkább a nyelv körében kell a hazugságot megvizsgálnunk, mert már Platónnál is oda utalódik. A nyelv kétértelműségének platóni megvilágítását Liiceanu *A kisebbik Hippiasz* példáján szemlélteti. A beszélgetés akörül forog, hogy Hippiasz Akhilleuszt vagy Odüsszeuszt tartja-e különbnak? Homérosz Akhilleuszt rajzolta meg a legkülönb férfinak, Odüsszeuszt pedig a legravaszabbnak, aki sok mindenre képes. Szókratész megmutatja, hogy a nyelv kétértelmű használatára támaszkodva azt a képtelenséget is igazsággént lehet bebizonyítani, hogy „ugyanaz az ember csaló is meg igazmondó is egyben”.²¹ Könnyűszerrel vezeti végig a kifordított gondolatmenetet a következtetésig, miszerint aki a legjobban mondja az igazságot (hiszen ő tudja a legjobban), az hazudik a leghitelesebben. Így hát a felületes alacsonyabb rendű, mint a hazug, és „azok, akik szándékosan vétének valamit, jobbak azoknál, akik nem szándékosan teszik”.²² Szókratész a szofista Hippiaszt, a kétértelmű nyelvhasználat mesterét oly módon szembesíti nyelvhasználatának a visszásságaival, hogy végig viszi a bizonyítást a végső következtetésig, ami leginkább az ember elevenébe vág: aki szándékosan tesz rosszat, az nem más, mint éppen a jó ember.²³ Hippiasz önnön kétértelmű nyelvhasználatának eredményével most a szókratészi végkövetkeztetésként szembesülve, képtelenségnek véli azt, amivel nem tud egyetérteni.²⁴ És mégis, válaszolja Szókratész, a beszélgetésből az derül ki, hogy ez elvileg elképzelhető, még ha nem is biztos, hogy van ilyen.²⁵ A nyelv képes a képtelenséget is igazságnak beállítani.

Liiceanu Szókratész és Hippiasz párbeszéde kapcsán még egy lényeges mozzanatra hívja fel a figyelmet: Hippiasz a szókratészi hipotézis és végkövetkez-

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Platón: *A kisebbik Hippiasz*. In. *Összes művei*. I. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 369b.

²² Uo. 372e.

²³ Szókratész: „Aki tehát szándékosan vétkezik és művel ocsmány és jogtalan dolgokat, Hippiasz – ha ugyan van ilyen –, az nem volna más, mint a jó ember.” – Uo. 376b.

²⁴ Hippiasz: „Képtelenség, hogy egyetértsek veled ebben, Szókratész!” – Uo.

²⁵ Szókratész: „Hiszen én magam sem értek egyet önmagammal, Hippiasz! De szükségképpen látszik így, legalábbis a mostani beszélgetésünkéből.” – Uo. 376b–c.

tetés hatására elborzad, az igazság kifordítását „iszonyúnak” érzi. Ezt az érzést a görög nyelvben a „deinon” szó jelölte, ami mindarra vonatkozott, ami „különleges minőségű félelmet” ébreszt, iszonyatos élményt, amelyet sokszor nem lehet szavakba foglalni. Főleg az váltotta ki a határtalan rémületet, „amit képtelenség megérteni”.²⁶ A hazugság ilyesmi. Hisz hogyan lehetne megérteni, hogy „nagyon könnyen előfordulhat, hogy az őszinte és a hazug egy és ugyanazon személy”.²⁷ Ezért általában nemcsak elítéljük a hazugságot, mint olyant, ami félrevezet, hanem a hazugság tényétől *viszolygunk*, mivel olyasminek érezzük, amiről bár világosan belátjuk, hogy rossz, mégsem áll hatalmunkban megszüntetni; úgy emberi, hogy egyszersmind meghaladja az emberi lehetőségeinket. A nyelv kétértelműségével is hasonló a helyzet. Bármennyire is tapasztaljuk, tudatosítjuk, mégis képtelenek vagyunk megérteni és úrrá lenni rajta.

A *kisebbik Hippiaszban* körvonalazódó problémát – a nyelv az emberi használatában nem pusztán azt képes elmondani, ami van, hanem azt is, ami nincs, a szavakból alkotott kijelentés nem kizárólag az igazságot képes kifejezni, hanem a hamisat is, és hazudni is tud – Platón a *Kratüloszban* nemcsak megalapozottabban kifejti, hanem egyfajta megoldást is felkínál vele kapcsolatban. Platón itt különbséget tesz az igaz beszéd és a hamis beszéd között, attól függően, hogy a mondatba foglalt szavak a dolog lényegét inkább kimondják-e, vagy kevésbé.²⁸ De bármennyire is közelítsenek az igazsághoz, „azt azonban mindenesetre ismerjük el, hogy ez beszéd...” – mondja Platón.²⁹ A beszéd pedig természeténél fogva – mivelhogy a nyelvi kijelentés nem maga az igazság, hanem a dolog igazságának csak a (nyelvi) képe – nem képes kifejezni a teljes igazságot. Ily módon meg kell keresni az igazság feltárásának a nyelven kívüli módját. Platón felveti, hogy „valószínűleg meg lehet ismerni a dolgokat nevek nélkül is”, „tudniillik egymáson keresztül”, hiszen rokonságban vannak ezek egymással, és önmagukon keresztül”.³⁰ Végül, arra a következtetésre jut, hogy a kétfajta megismerés közül – a dolgok nevekből való megismerése és önmagukból való megismerése közül – az utóbbi, a dolgok önmagukból való megismerése vezet az igazsághoz: nemcsak a dolog helyes megismeréséhez, hanem a dolognak megfelelő, s így a dolog igazságát kifejező név helyes felismeréséhez is.³¹ A viszony tehát megfordul: nem a

²⁶ Vö. G. Liiceanu: *i.m.*

²⁷ Uo.

²⁸ Vö. Platón: *Kratülosz*. In. *Összes művei*. I. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 430d, 431b.

²⁹ Uo. 433a.

³⁰ Uo. 438e.

³¹ „Föltéve, hogy nagyon is lehetséges a dolgokat a nevékből megismerni, meg önmagukból is, vajon melyik hát a szebb és a világosabb megismerés? Az, hogy a

nevekből ismerhetjük meg a dolgok igazságát, hanem a dolgokból ismerhetjük meg maguknak a dolgoknak is és a neveknek is az igazságát. Platón itt oly módon kínál megoldást a nyelv kétértelműségének a meghaladására, hogy egyrészt kiemeli az igazi megismerést a nyelv közegéből, másrészt a dolgok lényegének a feltárásán alapuló megismerésre alapozza a nyelv kétértelműségének az ellenőrzését.

A platóni megoldás – nyelv és gondolkodás, nyelv és megismerés különválasztása – mégsem mentesít a hazugságtól. Platón maga is rámutat, hogy a hazugságnak van egy, a nyelvi kifejezésnél mélyebben fekvő dimenziója, s a nyelvi kifejezés ennek csak külsődleges megjelenítése.

Platón az *Állam* Második könyvében különbséget tesz az „igaz hazugság” és a „beszédben elkövetett hazugság” között. Az „igaz hazugság” az embernek az a belső állapota, amikor a lelkével, „a maga leglényegesebb részével” a való dolgokban, „a leglényegesebb dolgokban” hazudik.³² Ilyenkor az ember *szándékosan* megtéveszt másokat, s ezáltal *tudatlanságot* idéz elő bennük. „Igaz hazugságnak” „a megtévesztett ember lelkében levő tudatlanságot nevezhetjük”. Ezzel szemben a „beszédben elkövetett hazugság a lélek állapotának csupán utánczása, tehát csak egy később kialakult kép, nem pedig minden keveredéstől mentes hazugság”.³³ Tehát addig, amíg az „igaz hazugság” a valóságról kialakult *hamis kép* az ember lelkében – tehát minden keveredéstől mentes, *tiszta hazugság* –, addig a beszédben elkövetett hazugság a megtévesztett, félrevezetett ember lelkiállapotának csupán az utánczása, a valóság hamis képének a képe. Platón itt már explicite kitér arra is, hogy a tudatlanságot előidéző csalást, félrevezetést és hazugságot „isten és ember egyaránt gyűlöli”, egyformán *irtóznak* attól (*deinon*), hogy egy isten úgy akarjon hazudni, hogy a valóságról „csalóka képet” állít elénk, illetve hogy az ember mások szándékos félrevezetésének áldozatául essen, és ezáltal állandósuljon benne a tudatlanság.³⁴ Ezzel szemben a „beszédben elkövetett hazugság” nem mindig gyűlöletes, mivel hasznosíthatjuk is ezt a hazugságot az ellenségekkel szemben, annak a megakadályozásában, hogy a barátaink rosszat

képből ismerjük meg azt is, hogy jó-e a kép, meg az igazságot is, vagy az, hogy az igazságból ismerjük meg önmagát is meg a képét is, hogy jól sikerült-e róla a kép?” – Uo. 439a–b.

³² Vö. Platón: *Állam*. In: *Összes művei*. II. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 382a.

³³ Uo. 382b–c.

³⁴ Uo. 382a. Szókratész: „pedig csak azt mondom, hogy mindenki éppen azt vállalja legkevésbé, hogy a lelkével a való dolgokban hazudjon, s ebben mások félrevezessék, tehát tudatlan maradjon, s hogy a hazugság éppen ezen a ponton legyen meg és állandósuljon benne; ellenkezőleg: a hazugságot mindenki éppen az ilyen vonatkozásban gyűlöli a legjobban.” – Uo. 382b.

kövessenek el, vagy a régmúlt dolgokról szóló történetekben, úgy hogy „az igazsághoz a lehető leghasonlóbbá tesszük”.³⁵

A platóni értelemben vett „igaz hazugság” „igaz”, mivel a hazugság ideájának megfelelő. Az „igaz” igazság a dolgot juttatja érvényre, amelynek az igazsága. Az „igaz hazugság” a *hazugságot* juttatja érvényre igazságként, s helyébe kerül a dolog igazságának. A „csaló isten” illetve a „hazug lélek” a tudatlanságot, mint a dolog *nem tudását*, az igazság *hiányát*, mint az igazságtól való *megfosztottságot*, mint *privációt* ülteti el bennünk, ami a *rossznak* és a *bűnnek* a forrása. A hazugság ebben a platóni értelemben – Liiceanut parafrázálva – az igazság „negatív pillanata”. Az „igaz hazugsággal” szemben irtózat és gyűlölet (*deinon*) tölt el bennünket, mivel félelmetes, számunkra képtelenség megérteni és úrrá lenni rajta. A tudatlanságot a helyes neveléssel kiküszöbölhetjük, de a lehetősége az életünkben mindenkor fennáll; az emberi valónkhoz minket meghaladó módon tartozik hozzá. Az „igaz hazugság” *létünk határaival* szembesít, az önmagát belülről bomlasztó, önnön igazságától önmagát megfosztó létezés *hozzánk tartozó*, de *minket meghaladó* mindenkori lehetőségeként.

Platón a „beszédben elkövetett hazugságot” sem helyezi tisztán csak a nyelvi kifejezés körébe. A nyelv ez esetben is valami mást juttat kifejezésre, olyasmit – az igazságot –, ami nem maga a nyelv, de a nyelv közegében tárul fel, s abban a mértékben lesz kevésbé vagy inkább hazugság, amilyen mértékben a nyelvi kijelentés maga is részt vesz a megalkotásában, hasonlóbbá vagy kevésbé hasonlóbbá téve magát az igazsághoz. Itt már közvetett utalás történik a nyelvnek az igazsághoz és a hazugsághoz egy helyesebben megértett viszonyára, mint amilyen a nyelvi kétértelműség pusztá tényéből következne, s amelynek a meghaladására tett erőfeszítésekkel találkozunk Platónnál. Addig, amíg az igazság kimondása során a nyelv a dolgot juttatja érvényre, amiről szó van, miközben önmagát a kimondásban visszavontan tartja – ez lenne az igazsághoz való hasonlóságnak az azonosulásig elmenő maximuma –, addig a hazugság esetében a nyelv önmagát juttatja érvényre a dolog igazságával szemben – a hasonlóság minimumát –, s ily módon az igazság visszavontságával a kijelentésben elfedi magát a dolgot.

HAZUGSÁGTAPASZTALAT – AZ IGAZSÁG FELÖL

A mindennapi tapasztalataink szerint a hazugsághoz az emberek különféle módon viszonyulnak. A hazugság nem egy olyan cselekedet, amelyet minden ember elmével, s a megítélése is nagymértékben függ a konkrét körülményektől. A hazugság tapasztalata viszont olyasmi, ami mindannyiunkat

³⁵ Vö. uo. 382c–d.

érint. Ennek a belátása lehetővé teszi a hazugság-problémának a filozófiai hermeneutika nézőpontjából való megvilágítását is.

A különféle elméleti és gyakorlati megközelítések a hazugságot általában a hazug oldaláról szemlélik; mint elkövetett tettet is többnyire az elkövetőjére visszavetülő erkölcsi meg(el)ítélés horizontjában vizsgálják. Ritkábban merül fel a kérdés, hogy hogyan érinti a hazugság azt, *akinek* hazudnak? Érintetlenül hagyja-e őt a hazugság, vagy ő is résztvevővé és részesülővé válik-e a hazugságban? Egyáltalán, lehet-e egyedül, individuálisan hazudni? Vagy a hazugság (is) partneri viszony? Hogyan képződik a hazugság, amely hazuggá formálhat valakit az emberi viszonyaink köztességében, a közöttiség közegében?

Hermeneutikai szempontból tekintve, a szubjektumból való kiindulás a hazugság-probléma esetében is elégtelennek bizonyul. Az előzőekben végzett vizsgálatok mind arra utalnak, hogy a hazugság nem egy esetlegesen, alkalomlag elkövetett rossz, amely járulékosan kapcsolódik az emberi valónkhoz. Hogyan lehetséges a hazugság és a hazug ember? Ez egy olyan kérdés, amely lényegileg és átfogóan hatja át az emberi tapasztalatainkat. Felelhető-e a hazugságnak magával a tapasztalásunkkal együtt járó, abból kibontakoztatható lehetősége?

A gadameri filozófiai hermeneutika tapasztalat-konceptiója újszerű perspektívát kölcsönöz az emberi tapasztalat lényegi megértésének, mivel az új tapasztalatszerzés során megvalósuló *fordulatra* összpontosít. Az új tapasztalat nem egy, a meglévő tapasztalatainktól eltérő/eltérítő tévedés felismerése és helyesbítése, s ily módon a már birtokolt tapasztalatunk ismétlődés útján történő megerősítése, hanem egy ténylegesen *megszerzett*, az előzőekhez képest *más* tapasztalat, amely olyan igazsággal *gyarapít*, amellyel azidáig nem rendelkezünk. Ebben a vonatkozásban fogalmazódik meg a schleiermacheri-hegeli inspirációjú gadameri alapgondolat, miszerint a tapasztalat, amelyet „szerzünk”, „a voltaképpeni tapasztalat, mindig negatív”.³⁶ Az újonnan szerzett tapasztalat elsődlegesen a *negativitás* tapasztalata, amelyben igazság előbb *hiányként* merül fel. A megszerzésére irányuló törekvést éppen az motiválja, hogy az addigi tapasztalatunk alapján a dolgot nem láttuk helyesen. A tévedés tehát nem egy alkalmoszerűen előálló mozzanat a tapasztalatszerzésben, hanem az új tapasztalatszerzés, az új igazság elérésének szükségképpeni velejárója. A tévedés horizontjában az új tapasztalat hiányként rajzolódik ki, de ennek a „negativitásnak”, Gadamer meglátása szerint, „sajátosan produktív értelme” van.³⁷ Ugyanis az igazsághiány kiküszöbölésé-

³⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest 1984. 248.

³⁷ „Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet. A tapasza-

hez a valós megismerés tényleges elvégzése szükséges. Ennek során az igazság-hiány pozitív igazságtapasztalatba – a dolog ismeretébe – *fordul át*.

Amennyiben a negativitás tapasztalatában az igazság hiányként merül fel, annak a lehetősége is szükségképpen felmerül, hogy a pozitív megismerés helyét a hazugság töltse ki. Ilyenkor az új tapasztalat megszerzésére ösztönző igazsághiány nem fordul át pozitív igazságba. A hazugság, mint a pozitív tapasztalatszerzés visszája, mint a megtévesztésnek az igazsághiányt betöltő játéka az igazság helyében és az igazság öltözetében lép fel; a hazugság (igazság)*pótlék*, a pozitív megismerés elvégzésére való képtelenséget leplező *pótcselekvés*; az igazság pozitív megismerése helyett az igazság érvényre jutása ellenében ható „pozitív” cselekvésként valósul meg. Az kétségtelen, hogy a már megszerzett pozitív igazságot nem lehet le(meg)tagadni, érvényteleníteni. A hazugság ott és akkor léphet fel, ahol és amikor az igazság maga még hiány, még ténylegesen tartalmasan érvényre nem jutott pozitivitás.

„A tapasztalat igazsága – mondja Gadamer – mindig tartalmazza az új tapasztalatra való vonatkozást,” aki pedig tapasztal/tapasztalt, „nyitott is az új tapasztalatok *íránt*”. Ez olyan nyitottság, „melyet maga a tapasztalat szül”, mivel a hozzá tartozó negativitás mindig tovább halad, s ily módon az igazi tapasztalat sohasem lezárt, befejezett igazság, hanem nyitott történet.³⁸ A tapasztalat negativitása és nyitottsága révén viszont a hazugság *lehetősége* is mindig fennáll. Az új tapasztalatszerzés elkerülhetetlenül nyitott a hazugságra is, ami viszont éppen, hogy nem szül nyitottságot, mivelhogy felemésztí a tapasztalatszerzést ösztönző igazsághiányt. A hazugságra való nyitottság – paradox módon – éppen önmaga ellenében hat, mivel a hazugság valójában a tapasztalat nyitottságának a zártságba való visszafordításából „él”.

Hermeneutikai szempontból ugyancsak fontos, hogy a tapasztalat nem hagyja érintetlenül magát a tapasztalót, bevonja saját közegébe és meg(át)változtatja. A tapasztalat belső történéseit, amely magával a tapasztalóval történik meg, Gadamer, Aiszkhüloszra hivatkozva, tömören így ragadja meg: „szenvetés árán tanulni”.³⁹ Ez egyrészt azt jelenti, hogy a tapasztaló próbára teszi a képességeit, kihívja a lehetőségeit, az elszenvetés „tévedések és csalódások árán” tesz szert „a dolgok helyesebb ismeretére”. Másrészt viszont azt jelenti, hogy a tapasztalat megismerő képességeinek és lehetőségeinek a határaival is szembesíti a tapasztalót, annak a belátására is rábírja, hogy meddig terjednek és hathatnak azok. A tapasztaló *elszenvedi* az egészében vett tapasztalást,

lat negativitásának tehát sajátosan produktív értelme van. Nem egyszerűen tévedés, amelyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk.” – Uo.

³⁸ Vö. uo. 249.

³⁹ Uo. 250.

mivel az igazi *átváltozással* jár számára, *képessé válással* az igazság belátására, mindkét értelemben: úgy a dolog igazságának a belátására, mint a saját megismerő képességeivel és lehetőségeivel kapcsolatos igazsággal, s önnön ebben kifejeződő végességével való szembesülésre.⁴⁰ Az új igazságra szert tevő ember, aki ténylegesen *elvégezte* a megismerés dolgát, és saját *átváltozásaként* szenvedte meg az igazságra való *képessé válás* tapasztalatát, már nem hazudik. Az ő számára már nincs is semmiféle tétje a hazugságnak. A végességgel szemben a hazugságnak már nincs „szava”.

Talán itt érhető tetten a probléma egyik lényegi mozzanata: annak, aki képes a hazugságra, és hazudik, nincs hiteles, érvényes igazságtapasztalata. Az való igaz, hogy hazudni csakis egy igazság vonatkozásában lehet, de mindig csak egy olyan igazság vonatkozásában, amely nem a saját megszenvedett igazságunk, legfennebb csak az illúziója. A hazug ember az igazság illúziójával él. Számára a megformáló, képessé tevő erő éppen a hazugság. Voltaképpen ugyanaz az erő formál igazmondóvá vagy hazuggá, de úgy, hogy két ellenkező irányban hat. Aki az igazság illúziójába kapaszkodik, valójában arra játszik, hogy *megússza* az erőfeszítést. Az igazság irányába ható erő nem talál benne célba. De mint *erő*, önmagában hatáskifejtés, akkor is, ha nem valamire képessé tesz, hanem megvon egy valamire való képességtől. Aki megvonja magától az igazságra való képessé válást, hazuggá válik. Az igazsághiányt hazugsággal pótolja.

Aki elvégezte az igazság megszerzésével járó erőfeszítést, nyitottá és képessé válik a „véggel” való párbeszédre, a végső számvetésre. Ebben teljesedik ki számára az igazság. A hazugságra való képesség viszont gyakorta *gyávasággal* társul. Csak látszólag bátor és kockázatvállaló, aki hazugságra vetemedik. Valójában gyáva, és nemcsak morálisan, hanem ennél sokkal mélyebben: egyfajta *létgyávaság* jellemzi. A végességgel való szembenézéshez szükséges *létbátorság* hiányzik nála. Így a véggel és az emberi lét határaival való szembesülés elkerülésére és kijátszására törekszik. A hazug ember azt az illúziót táplálja magában és hazugságával másokban, hogy a lét határtalan, a lehetőségek végtelenek.

A hazugság tehát az igazságra vonatkoztatott, de az igazságra mindig, mint hiányra, negativitásra. Ennél fogva a tapasztalat negativitása, mint minden új igazság megszerzésére irányuló tapasztalás feltétlen velejárója, a hazugság *kiküszöbölhetetlen lehetőségét* is magában hordozza.

⁴⁰ „Ez a megfogalmazás nemcsak azt jelenti, hogy a bennünket ért károk révén okosabbak leszünk, s a dolgok helyesebb ismeretére csak tévedések és csalódások árán tehetünk szert. [...] Aiszkhülosz azonban többre gondol. Arra, hogy miért van ez így. Amit az embernek szenvedés árán kell megtanulnia, az nem akármilyen, hanem az emberi lét határainak a belátása, az istenitől elválaszthatatlan határ megszüntetethetlenségének a belátása.” – Uo.

Gyakorlati filozófiai értelemben hajlamosak vagyunk a hazugságtapasztalatot a félrevezetés technikái felől megvilágítani, s a hazugságot úgy fogni fel, mint *technét*, mint – az igazság érvényesítése/alkalmazása helyett – az igazság elrejtésének a technikáját. A techné „kétarcúsága” ezt lehetővé is teszi. Ugyanis – mutat rá Gadamer – „a megtanulható technika és aközött, amit a tapasztalat révén szerzünk, egészen sajátos feszültség van”.⁴¹ Ennélfogva kevésbé fordítunk figyelmet a hazugságtapasztalat *fronétikus* oldalára, s ezzel együtt arra, hogy az erkölcsi tudás megszerzéséhez éppúgy hozzátartozik a negativitás, mint a megismerő tapasztalatszerzéshez. Holott amikor Gadamer Arisztotelész phronészis-konceptiójához kapcsolódva kifejti az erkölcsi tudás pozitív tartalmait, nem múlasztja el előzetesen a hozzá tartozó negativitására is hangsúlyosan ráirányítani a figyelmet. A probléma lényege abban áll, hogy az erkölcsi tudás mindig „a gyakorlati szituáció konkréciójában fordul elő”.⁴² Ugyanakkor „a cselekvőnek a konkrét szituációt annak a fényébe kell látnia, ami általában követeltetik tőle”.⁴³ A gyakorlati megnyilvánulásaink tehát olyan természetűek, hogy egyrészt egy általános (erkölcsi) elvhez igazodva dönthetjük el, hogy mit *kell* tenni az adott helyzetben, de a szituáció konkréciója határolja be (és határozza meg), hogy mi *lehet* tenni. E lehetőség eldöntéséhez az általános elv „alkalmazása” korántsem elégséges, mivel a megvalósítandó *helyes* cselekvést csak, mint *negativitást*, mint a lehetséges cselekvés *hiányát* vázolja fel. Ezt a hiányt a pozitíve kitöltő tényleges cselekvés megvalósulási módja mindig a szituáció konkrét körülményeitől függ, s ezek a különféle lehetőségek játékerét rajzolják körül. Ennélfogva a konkrét helyzetben a cselekvő azt tapasztalja, hogy „olyasmivel van dolga, ami nem mindig úgy van, ahogy van, hanem másképp is lehet”.⁴⁴ Úgy tűnik tehát, hogy az erkölcsi tudás nem rendelkezik „a megtanulható tudás előzetességével”.⁴⁵ Akkor viszont hogyan lehet belátni és eldönteni, hogy az adott konkrét körülmények között mi a helyes? A viszony ebben az esetben is megfordul. A cselekvő nem egy előzetesen megszerzett (elvi erkölcsi) tudás alkalmazásával tesz szert erkölcsi tapasztalatra, hanem magának a cselekvésnek a végrehajtásával, a konkrét szituációban szerzett tapasztalatként. Ebben a gyakorlatban válik képessé a helyesre – az általános elvnek megfelelő cselekvés konkrét körülmények és lehetőségek *köze-*

⁴¹ Uo. 223.

⁴² Uo. 221.

⁴³ Uo. „Ez azonban negatív azt jelenti, hogy az olyan általános tudás, melyet nem lehet konkrét szituációra alkalmazni, értelmetlen marad, sőt azzal fenyeget, hogy felismerhetetlenné teszi a konkrét szituációból eredő konkrét követelményt.” – Uo.

⁴⁴ Uo. 222.

⁴⁵ Uo. 227.

pette való *gyakorlása* révén –, nem pedig az általános elv alkalmazása révén. A *phronészisz* „egyszerre tudás és tapasztalat”, mert csakis önnön tapasztalatodként szerezheted meg, a helyes életre való törekvés *gyakorlásával*.⁴⁶ Mint minden igazi tapasztalat, ez is *szenvedés* útján/árán szerzett tapasztalat, amelyre a konkrét szituációban való cselekvés próbatételei és erőfeszítései közepette tesz szert a cselekvő. A tényleges alkalmazás magában a cselekvőben végbemenő változásként valósul meg: a helyes életre való *képessé válással*, tehát igazi *átváltozással* jár számára. Az erkölcsi helyesség tehát nem technészerűen alkalmazható tudás, hanem a cselekvő *helyes életre való képességének* a megnyilvánulása.

A konkrét szituáció kiküszöbölhetetlenül megengedi az erkölcsileg helytelen cselekvést, tehát a hazugságot is. A hazugság elkerülése vagy gyakorlása nem a hazugságra vonatkozó általános erkölcsi tudásnak (a hazugságot tiltó, elítélő erkölcsi elvnek) a gyakorlati szituációban való alkalmazásán múlik, hanem a cselekvőnek a konkrét szituációban való viselkedésén, vagyis az általános elvnek a szituáció horizontjában beláthatóan megfeleltethető helyes érdekében végzett erőfeszítéshez való hozzáállásán, az erőfeszítés felvállalására vagy megúszására való irányultságán. A helyes cselekvésre irányuló erő kifejtés helyett, amelynek elszenvéde az önmagára irányuló, a helyes életre képessé tevő alakító-alkalmazó hatáskifejtésként élhető meg, a helyességre irányuló erőfeszítésnek az önmagától való megvonása, az erőnek ez a tárgy nélkül maradó negativitása a *szenvedély* hatalmába juttatja az egyént. A szenvedély önnön tárgya felé fordítja a cselekvést, s ily módon az erkölcsi cselekvés a szenvedélynek alávetett (erkölcsi) pótcselekvéssé válik. Ennek gyakorlása során a cselekvő az erkölcsi helyességre való pozitív irányultság helyett a helyesség iránti vakságra, a rá való alkalmatlanságra válik képessé.⁴⁷ A hazugság ilyen (erkölcsi) pótcselekvés. Aki megvonja magától az helyességre való képessé válást, hazuggá válik. Az erkölcsi kiüresedést eredményező *helyesség-hiányt* hazugsággal pótolja. Az hazugság is tehát egyfajta *szabadság*, az erkölcsi helyességre irányuló erőfeszítéstől való negatív felszabadultságnak az állapota. G. Liiceanu megfogalmazása nemcsak parafrázált formájában, hanem eredeti értelmében is igencsak találónak bizonyul: a hazugság „a szabadság negatív pillanata”.⁴⁸ Tegyük hozzá: a helyes életre való képtelenség *erkölcsi* állapota.

Annak a számára, aki belátja egy adott konkrét szituációban, hogy mi az erkölcsileg helyes és a helyest akarja és engedi érvényesülni, olyan maradan-

⁴⁶ Vö. uo. 227.

⁴⁷ „... a helyesség látásának az ellentéte – írja Gadamer – nem a tévedés vagy a káprázat, hanem az elvakulás. Akit a szenvedélyei kerítenek hatalmukba, az az adott szituációban egyszerre csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes.” – Uo.

⁴⁸ G. Liiceanu: *i.m.*

dó erkölcsi tudásra (tapasztalatra) tesz szert, amely révén egészében is a helyes életre válik képessé, alkalmassá, nincs tétje a hazugságnak. Az igazság és az erkölcsi helyesség *közösségében* találkozik másokkal, amely teljes értékű világgént, átfogó értelemtörténésként nyílik meg számukra.

A hazugság (is) *partneri viszony*, mivel csak akkor teljesül, ha mások is részt vesznek benne, vagy részesülnek belőle; mégis – paradox módon – a hazugság szingularizál és elidegenít. Aki hazudik, kívül kerül az igazságnak és az erkölcsi helyességnak a közösségén, s egymaga alkot a hazugságával „közösséget”, azaz ténylegesen egyedül és magára marad a hazugságával. Itt nem arról van szó, hogy a hazugot kirekesztik valamely közösségből, hanem arról, hogy a hazugság maga közösségbomlasztó; az az erő, amely az igazság és az erkölcsi helyesség esetében közösségképzőként hat, a hazugság esetében negativisztikus visszavontságában a közösségre bomlasztóként hat. Ez akkor is érvényes, ha némely hazugság körül viszonylagos konszenzus alakul ki, s ezen az alapon létrejön a hazugoknak és a hazugságnak egyfajta közössége. Addig, amíg az igazság és az erkölcsiség közösségét a résztvevők igazságra és helyességre törekvő együttműködése erősíti és tartja fenn, a hazugság közösségét a hazugság tartja össze, amelyben részesülni vagy részt venni csakis a hazuggá válás árán lehet. Megint csak paradox módon, a hazugságban való részvétel kiterjesztése és fokozása, nemhogy erősítené, hanem éppenséggel gyengíti és bomlasztja a hazugság közösségét. A hazugság közössége az önnön hazugságukba zárt szingularizált egyéneknek a hazugság közegében való „egymáshoz tartozása”, pontosabban egymástól való széttartása.

Mindez abban az esetben is felmerül, ha valaki úgymond „a jó cél érdekében” hazudik. A hazugság elkövetője nem vonhatja ki magát a hatása alól. A hazugság őt is átváltoztatja: hazuggá, hazudozóvá válik. A jó cél érdekében tett hazugság hatékony, eredményes lehet, mint techné, de a phronétikus következményei alól ez esetben sem vonhatja ki magát, aki elköveti. A hazugság ilyenkor is erkölcsi áldozattal jár, az iránta való bizalom megingása, a bizalomvesztés, az igazság és az erkölcsi helyesség közös tapasztalatából való részesülés csorbulása értelmében. A hazugság nemcsak az igazságot és az erkölcsi helyességet károsítja, hanem azt károsítja leginkább, aki hazudik.

Az előbbi elgondolások alapján úgy tűnik, hogy a gyakorlati megnyilvánulásaink terén is az igazságtapasztalathoz hasonló a helyzet: az erkölcsi tudás és az erkölcsi cselekvés belső feszültsége, az általános elv átfogó egysége és a konkrét szituáció nyitott behatárolhatatlansága közötti megfeleltethetőség szükségképpen korlátozottsága, a gyakorlati lehetőségeknek az általános elv alá teljességgel soha be nem vonható (szabad) játéktere a hazugság *kiküszöbölhetetlen lehetőségét* is magában hordozza.

A hermeneutikai vizsgálódásnak az ezidáig levonható alapvető tanulsága abban áll, hogy a hazugságtapasztalat ugyanabban a tapasztalati erőterben képződik, mint az igazságtapasztalat és az erkölcsi helyesség tapasztalata. Ugyanazon erők hatnak, de a hatáskifejtésük alapvetően különböző. E különbözőség visszavonhatatlanságát leginkább egy olyan gadameri fogalom segítségével lehet megvilágítani, amelyet a műalkotás tapasztalatának a hermeneutikai megközelítéséből kölcsönözhetünk. Ez a „képződménnyé való átváltozás” fogalma.

A művészi alkotás esetében az *átváltozás* azt jelenti, „hogyan valami hirtelen s mint egész valami mássá válik, hogy ez a más valami, amellyé átváltozott, az igazi léte, mellyel szemben a korábbi léte semmis” – mondja Gadamer.⁴⁹ Ontológiai értelemben az átváltozás tehát létmód-váltás, pontosabban: *létmegújulás*, amely valamely létezőnek az egészét, és radikálisan érinti: új létre tesz szert; ami az addigi léte volt, maga mögött hagyja, az semmissé válik – „az, ami előzőleg van, most már nincs” –; az új lét úgy kerül a helyébe, mint az igazi, az autentikus lét: „az a maradandó igaz”.⁵⁰ Az új létből nem vezet visszaút az előzőbe.

Gadamer az átváltozás lényegét a köznapi valóság és a műalkotás valósága közötti különbség tekintetében fejti ki. A két létmód közti visszafordíthatatlan minőségi különbség abban érhető tetten, hogy a műalkotás világa felemelkedik a maga igazságához, a hozzátartozó igazsággal *gyarapodik*. Ez egyszersmind valódi létgyarapodás, mivel ez a lét átfogó lényege és értelme szerint: igazságtapasztalat; igazságtörténet; az igazság *valósága*. Ezzel szemben a köznapi valóság „nem más, mint az átváltozatlan”,⁵¹ az igazság *nélküli*, de az igazságra *nyitott* valóság, amelyet az emberi erőfeszítések révén/árán lehet igazságához juttatni.

A hermeneutikai tapasztalat lényege leginkább abban ragadható meg, hogy nem csupán a valóság átváltozásaként élhető meg, hanem magának a *tapasztalónak* az átváltozásaként is. Az önmagát az igazság megszerzésére és az erkölcsi helyesség gyakorlására kiképező ember is *átváltozik*. Az igazságot megtapasztaló ember nem másvalakivé válik, hanem az elért igazsággal – és a dologgal, amelynek az igazságáról szó van – válik összetartozóvá, s az igazsággal gyarapodva egyszersmind *igazmondóvá*. Hasonlóképpen, az erkölcsi helyesség gyakorlása az embernek a helyes életre képes önmagához való felemelkedéséhez vezet, az erkölcsi tudással való gyarapodásához, ami igazi

⁴⁹ H.-G. Gadamer: *i.m.* 94.

⁵⁰ Vö. uo.

⁵¹ Uo. 95.

létgyarapodás, mivel a saját életét a helyes élet egészének a horizontjában élheti meg és teljesítheti ki.

A hazugság is átváltozás és „gyarapodás”. A hazugság a valóság nyitottságát az igazságra és helyességre visszafordítja a zártság állapotába. A hazugság közegében a valóság a maga *átváltozatlanságába* zárul be. Ugyanakkor a valóságnak ez az átváltozatlansága valóságos *átváltozás*, a valóság „felemelkedése” a hazugsághoz, a saját hazugságával való összetartozásához, amelynek során végérvényesen maga mögött hagyja önnön addigi, hazugság nélküli állapotát, s a hazugsággal való egymáshoz tartozásban a *megvalósult hazugsággá* lényegül át. Ez is létgyarapodást jelent, a szónak abban a negativisztikus értelmében, ahogy a hazugság által felemésztett valóság egyre létszegényebbé válik, az *elléttelenülés* állapotába megy át. De a hazugsággal való létgyarapodásnak van egy „pozitív” értelme is: a hazugság, mint pótigazság és pótcselekvés, egyszersmind *létpótlék*: az éppen általa kiüresített és elszegényített lét pótlékeként lép fel. Ily módon a hazugság létfelemesztő hatáskifejtése egyúttal öntáplálóvá, öngyarapítóvá válik. A hazugságtörténet *öngyarapító létpótlékként* bontakoztatja ki a maga valóságát.

A hazugság az elkövető embert is kiragadja az addigi állapotából és átváltoztatja – *hazuggá* változtatja. Meggátolja és érvényteleníti az embernek az igazsággal és az erkölcsi helyességgel való összetartozását; lebontja a számunkra elérhető igazságot és gyakorolható helyességet, szétbomlasztja a velük alkotott közösséget, bezárja az igaz és helyes életre nyíló horizontot. Úgy „gyarapítja” az elkövetőjét, hogy emberi mivoltában szegényíti el, visszavonhatatlanul, végérvényesen. Ily módon a hazugság gyakorlása a helyes élet horizontjában belátható jóhoz való felemelkedés helyett jórátétel, marandó kárt okoz az embernek.

A hazugságból nem vezet visszaút a hazugság nélküli állapotba.

A HAZUGSÁG BORZALMA

Az ember *teljes igazságra és teljes szabadságra* való törekvésehez a *rossz választásának* a lehetősége is hozzátartozik. A „negativitás árnyéka” mind az igazságra, mind pedig az emberi szabadságra rávetül. A negativitás minden lehetséges emberi tapasztalat tartozéka, s ennél fogva magát az embert építő tapasztalat. A hazugság, mint a negativitás tapasztalatának egyik származékos módusza, nem iktatható ki az életből, mivel visszavonhatatlanul hozzátartozik az emberi valónkhoz. Ilyen értelemben a hazugság mélyen és alapvetően emberi. Mondhatni: hátborzongatóan emberi! *Deinon*. Ezért a hazugságtól való irtózásunk is egyik legalapvetőbb és legátfogóbb emberi élményünk.

A hazugságtól való irtózásunk motivációs alapja többrétegű. A hazug ember kétségtelenül viszolygással tölt el. E tekintetben Gadamer a phronészisz ellen-tétének tekinti a *deinoszt*, azt az embert, „aki egy erkölcsi lét irányítása nélkül használja képességeit, s így tudását gátlástalanul és erkölcsi célok követése nélkül gyakorolja”.⁵² A hazug embert ilyennek tapasztaljuk, mivel képességei a hazugság öngyarapító terjeszkedését szolgálják. De a hazugságtól való irtó-zásunknak van egy jóval mélyebb, metafizikai vetülete is: az igazság és az erkölcsi helyesség tapasztalata a belénk helyezett *határ* tapasztalatával szem-besít: azzal, hogy az igazságban és helyességben való emberi kiteljesedés *belülről határolt*. Végességünk mélyebb értelme talán ebben ragadható meg. Az ember a hazugságban azt tapasztalja meg, hogy ez a belső határ *át is léphető*. A hazugságtapasztalat éppen ennek a határátlépésnek a tapasztalata; kiragadja az embert a végessége tapasztalatából. Ennek folytán az ember olyasmit tapasztal meg, amire önnön emberi horizontján belül nem nyílik lehetősége: megtapasztalja az önmagán kívüliséget, az emberi voltán való kívül kerülést, s az ezzel járó *elléttelenülést*. Olyasmit tapasztal meg, amit a hazugságot el nem követő ember soha sem tapasztalhat meg. Nagyon közel esik ez a bűn és a halál tapasztalatához.

Ezért a hazugságot elkövető ember az átlépett határon túlról többé már nem térhet vissza, nem maradhat már azonos az előbbi önmagával. A hazug-ság radikálisan megváltoztatja az embert és az addigi önmagával való szakí-tásra készíti.

Voltaképpen nem az önmagában vett hazugság a káros. Hanem az, hogy a határátlépéssel elmosódik a *különbség* az igazság és a hamisság, az erkölcsi helyesség és a hazugság között, végső fokon elmosódnak magának a hazugságnak a határai. Visszalépni már csak azért is lehetetlen, mert közben maga a határ is eltűnik, amelynek az átlépése a hazugsághoz vetett. Az átváltozás sorsdöntő *metafizikai törésként* következik be: alámerülésként a „hazugságban élni” parttalan és visszafordíthatatlan állapotába.

Ez pedig borzalommal tölt el. Mivelhogy a lehetősége kiküszöbölhetetlen, a megvalósulása pedig visszavonhatatlan.

⁵² Uo. 228.

A MESE-BESZÉDTŐL A HAZUGSÁGIG – GYERMEKFILOZÓFIAI MEGKÖZELÍTÉSBEN

BÉKÉS VERA

„Úgy látszik, akkortájt jobb képességem volt a színlelésre, mint a későbbi években, szüleim ugyanis sohasem tudták meg, mi zajlik az én kis magánpoklomban. De hát a legtöbb gyerek ilyen. Ha tényekről van szó, képtelenek titkot tartani, ám képzeletük szüleményeit védik, tökéletesen konspirálnak.”

Arthur Koestler¹

A hazugság jelenségével foglalkozó szakirodalom, nagyon leegyszerűsítve, főként pszichológiai vagy etikai, esetleg pedagógiai problémaként kezeli a gyerekek által vagy éppen nekik mondott hazugságbeszédet. A hazug mondatokat rendszerint abból az objektív nézőpontból vizsgálják, elemzik, ahonnan mi, felnőtt emberek, akik birtokában vagyunk az igazságnak, össze tudjuk vetni pl. a hazudozó gyermektől hallottakat a valódi tényállással. Sőt, mint tudjuk, már az ókorban is kidolgoztak logikai eljárásokat arra, hogy – legalább is elméletileg – olyan helyzetben is igaz információt szerezhessünk, amikor a tényállást előre nem láthatjuk.

Másfelől, a hazugság fogalmát általában a moralitás kontextusában, pl. a kimondó személy indítékaiban rejlő különbségeket boncolgatva szokás tárgyalni. Ha pedig kifejezetten gyermekkori hazugságról van szó, akkor a téma elsősorban pedagógiai-pszichológiai, illetve etikai problémák és nevelési feladatok formájában merül fel.

A gyermeki kommunikációnak létezik egy mindannyiunk számára többé-kevésbé ismert fajtája, a kitaláció, amelyről szólva azonban a gyermekkori gondolkodást vizsgáló kutatók óva intik a szülőket, pedagógusokat, egyáltalán a felnőtteket attól, hogy a morális megítélés tárgyává tegyék, eltévelyedésnek lássák, főképpen, hogy büntessék a 3-6 évesek ilyen megnyilvánulásait. „A gyerekek úgy öt éves koruk körül értik meg, hogy mi a hazugság. Ilyenkor még úgy fogják föl, hogy elsősorban a *felnőttnek nem szabad* hazudni. ... A kisgyerek ugyanis *konfabulál*. Összemeséli a valóságot és fantáziáját. Ez öt éves korban még *természetes*. (A hetedik év után neurotikus jegy lehet.)”²

¹ Arthur Koestler: *Nyílveessző a végtelenbe*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 41. o.

² Vekerdy Tamás: *Gyerekek, óvodák, iskolák*. Saxum Kiadó, Budapest 2012. 142. o.

Amikor filozófiai reflexió irányul világunknak egy korábban nem (vagy nem így) tárgyalt témakörére, akkor óhatatlanul válaszolni kell a kérdésre, hogy mégis, milyen alapon, de legalábbis, milyen értelemben válik a megközelítés ennek az új témának a filozófiájává. Így volt ez pl. a nyelvfilozófia vagy a tudományfilozófia történetében, és - amint érvelni szeretnék mellette - így van ez a gyermek(kor)filozófia esetében is. S noha többféle értelemben használatos a gyermekfilozófia kifejezés³, a reflexiós igény előtérbe kerülése azt mindenképpen mutatja, hogy az utóbbi évtizedben fontos szemléletváltás tapasztalható a gyermek- illetve a gyermekkor képünkben.

A kisgyermek, mint saját élményein – tehát nem direkt tanítás útján szerzett tapasztalatain – elgondolkodó személy, sokáig nem volt tárgya a nyugati filozófiának.

Hosszú utat kellett megtennie a filozófiai és tudományos vizsgálódásoknak ahhoz, hogy a 3-7-8 éves kori mentalitás jellegzetességeit egy, mint olyanokat, egy nem kumulatív fejlődésmódel alapján értelmezni tudjuk. „A gyerekkor alapvető eleme az emberi létnek” – hangsúlyozza Alison Gopnik, akit a nagyon sikeres kognitív tudományos tapasztalatai vezettek a gyermekkorral kapcsolatos filozófiai vizsgálódásaihoz s hozzáteszi – „Ugyanakkor. az egyik legkevésbé feltárt eleme is. Létezését olyan magától értetődőnek vesszük, mintha tudományos és filozófiai vizsgálatot alig igényelne.”⁴ Ennek a vizsgálódásnak még nagyon az elején tartunk, pedig csak egy ilyen, nem normatív, hanem leíró, modell segíthet abban, hogy egyáltalán önálló filozófiai problémát lássunk a gyermekkorban, ebben a nem is rövid életszakaszban. Ez a megközelítés tehát nem pedagógiai, mert nem azt vizsgálja, hogy hova kell fejlődnie a gyermeknek, és nem is pszichológiai, mivelhogy a filozofálásnak (eltöprengésnek), mint a problémamegoldástól *különböző* intellektuális tevékenységnek leírásával mindezidáig adós a magasabbrendű pszichikus funkciókat kutató pszichológia.⁵

A filozofáló gyermek felfedezésének talán legmeghatározóbb momentuma az amerikai Matthew Lipman által kezdeményezett Philosophy for Children mozgalom kibontakozása volt.

³ A gyermekfilozófia terminus jelenti egyfelől a Matthew Lipman nevével fémjelezett gyakorlati programot, amely alapján gyerekek bizonyos – életkoruknak megfelelő – szöveget dolgoznak fel közösen, és beszélgetnek egymással a szöveg által inspirált gondolataikról a tanár nondirektív vezetésével, másfelől azt az alakulóban lévő filozófiai diszciplínát, amelynek tárgya a gyermek illetve gyermekkor.

⁴ Alison Gopnik: *A babák filozófiája*. Saxsum, Budapest 2009. 9.

⁵ Ld. bővebben kifejtve: Békés Vera: A "Philosophy for Children" – program néhány ismeretelméleti előfeltevéséről" In. Gyermekfilozófiai Szöveggyűjtemény I. Szerk. Demeter K., Falus K., G. Havas K., Budapest, Korona Nova 1997. 88-97 o.

A gyerekekkel való közös filozofálás programjának célja eredetileg az volt, hogy speciális – ún. szókratészi – módszerekkel és életkorhoz szabott tananyag segítségével bátorítsa a gyerekek logikai-filozófiai gondolkodásmódjának közös gyakorlását, módot adva ilyenformán nemcsak az egyes gyerekeknek, hanem az ún. „kutató-kérdező közösségnek” magának is a társas fejlődésre a kérdezés és vitakultúra terén.

Lipman mára már világméretűvé szélesedett mozgalmának programja megmutatta, hogy bizony *lehet* gyerekekkel filozófiai témákról beszélgetni, életkoruknak és mentalitásuknak megfelelő módon, és lehet kreativitásukat, szuverenitásukat és egymás iránti toleranciájukat ezen az úton fejleszteni.

A gyerekekkel való filozofálás koncepciójának mélyebb megértése azonban előbb-utóbb megköveteli, hogy felülvizsgáljuk mind a bennünk hagyományosan élő „Gyermek”-képet, mind pedig magáról a filozofálásról való elgondolá-sunkat.

Korábbi írásaimban arra hívtam fel a figyelmet, hogy a naiv, nem tanult, spontán gyermeki filozofáló hajlam felismerésével (felfedezésével) és adekvát leírásával kapcsolatos nehézségek bizonyos szignifikáns hasonlóságot mutatnak a gyermeki szexualitást felfedező pszichoanalitikus vizsgálódások (mindenek előtt Freud munkásságának) történetével. Mindkét esetben ugyanis olyan, jobbra rejtett jelenségek feltárásáról van szó, amelyek megnyilvánulásai nagyon korai életkorban már kulturális elfojtás alá kerülnek. Ezen az úton haladva láthatóvá válik, hogy a magyar Ferenczi Sándor által a húszas-harmincas években detektált, és az utóbbi évtizedekben újra felfedezett ún. **nyelvezavar**-jelenség felnőttek és gyermekek között, nem csak a szexualitás kontextusában (ahol a gyermeki gyengédség nyelve ütközik a zabolázatlan felnőtt szenvedély-nyelvével) bizonyul jó modellnek, hanem „a másik tiltott gyümölcs”, az öntudatra ébredő gyermeki Én metafizikai élményének kommunikációs tapasztalataiban is felfedezhető.⁶

A következőkben bizonyítani szeretném, hogy a nyelvzavar kiterjesztett fogalma kifejezetten alkalmas arra, hogy az általa nyújtott fogalmi keretek között megvilágítsuk a gyermeknek a hazugság különböző fajtáihoz való differenciált viszonyát.

Fontos elfogadnunk azt a tényt, hogy egyelőre kevés tudományos igényű leírásunk van arról, hogy hogyan kommunikálnak egymással a kisebb-nagyobb gyerekek a felnőttektől háborítatlan helyzetekben. Úgy tűnik, hogy a pszichológiai kutatások mindmáig a felnőttel beszélgető, a felnőtt kérdéseire felelő, annak feladványait megoldó gyermek teljesítményét vizsgálják. Nagyon

⁶ Ld. mindezt részletesebben kifejtve: Békés Vera: Miért nem emlékeznek a filozófusok saját gyermekkoruk nagy kérdéseire? In: *Többlet*, 2010. 2. 7-29.

kevés megfigyelés irányul az egymás között meghitten beszélgető, ne adj' isten, konfabuláló gyermekekre. Pedig a gyermeki mesebeszéd zöme ebben a rejtett közegbe zajlik.

A hazugság minden formája táras jelenség, de ezen belül nagyon sok variációját ismerjük, és ezek közül korántsem mindegyik esik az etika körébe.

Az alapvető különbség a mesebeszéd/füllentés és a betyárbecsület megkövetelte hazugság között. Mesebeszélni annak szokás, akiben megbízunk. Valamit elhazudni, szándékosan letagadni, tudatosan hazudni annak szokás, akiben nem bízunk, és akivel szemben személyünk vagy még inkább, közösségünk autonómiáját védelmezzük, vagyis: „magasabb szempontot” érvényesítünk. Az ilyen magasabb szempontú hazugság 10 éves kor körül jelenik meg. Ez már morálisan megítélhető tett, sőt, – Polányi Mihály fogalmával élve, tudatos morális inverzió. Eddig a pontig eljutva viszont a gyerek nagyon változatos formában szembesültek már a félrevezető hazugságokkal. Ilyen pl. az a fajta „bemesélés”, amivel az idősebb korúak illetve nem egyenrangúak beszélgetnek egymással. Tipikus példa erre: amikor a nagyfiúk, nagylányok hihetetlen vagy ijesztő történetekkel riogatják a kisebbeket. („Tintaleves, papírgombóc... de minék mesélek, megtudod majd... Több se kellett Petinek, szegénynek.” – mondja Rab Zsuzsa: Peti iskolába megy c. versében) Általánosítva: a hazugságnak ezt a típusát elsősorban nem morálisan, hanem szociálpszichológiai szempontból érdemes megközelíteni. Ezeket az „ugratásokat” tipikusan a társadalmi státusváltás előtti újoncokkal szemben gyakorolják a bennfentesek. A lódítással való riogatások, húzások funkciója a természetes alá-fölérendeltségi pozíciók újból való (időleges) megszilárdítása (hasonlóan a bosszantásokhoz és az ijesztgetésekhez). Ilyesmire többnyire akkor kerül sor, amikor a kicsi életében státusváltás közeledik. Jellegetes a fenti vers-példa, az ijesztgetős lódítás az iskolás létre készülődő gyereket összezavarja, hiszen nincs módjában sem elhinni a történetet, sem kételkedni benne. A fantasztikus és többnyire ijesztő mesék tehát egy sajátos átmeneti helyzetet teremtenek: a beavatottak, mint „valódi” információk birtokosai, így szeretnék legalább szimbolikusan távol tartani az érkező/belépő újoncokat. Az elkerülhetetlen társadalmi státusváltásra várakozó (pl. nagycsoportos óvodás) ilyenkor kettős kötésbe kerül. Eddig feltétel nélkül hitt a bemesélő személyében (pl. idősebb testvér) vagy társadalmi státusából fakadó őszinteségében (pl. felnőtt), miközben kételkedik a bemesélés tartalmában, hiszen az szétfeszíti a korábbi ismeretei és tapasztalatai által fenntartott plauzibilitás-struktúrát. Ez a bizonytalanság azonnal megszűnik, mihelyt a gyerek elnyeri az új státuszát, egyenrangú félként módja nyílik megismerni a valós helyzetet, és képes lesz új megvilágításban látni önmagát is (pl. „már nem vagyok naiv dedós, többet nem dőlök be, ha ugratni akarnak...”). Hozzá kell

tenni, hogy ez a fajta megvilágosodás és megnyugvás – éppen azért, mert valamilyen módon rokonságban áll az archaikus beavatási-helyzetekkel – nem véd meg azoktól a húzásoktól, amelyek egy következő fokozatba lépéskor várhatja majd, másfelől attól sem, hogy ő maga ugrassa az várakozó újoncokat, tradíció jegyében.⁷

Sokkal nehezebb helyzet és károsabb a gyerek számára, ha olyan felnőtt „mesél be” neki igazként valamilyen fantasztikus (leginkább rém-) történetet, akitől a gyerek függő, vele szemben kiszolgáltatott helyzetben van. Olyan felnőtt „beszéli tele” a gyerek fejét, akitől a gyerek egyáltalán nem feltételez – a kifejezett mesemondáson túl – valótlan állítást. Ekkor igazi, szó szoros értelmében vett nyelvzavar-helyzet áll elő, amely sokkal komolyabban traumatizálhatja a gyereket, mint amit egy idősebb társ (azaz nem felnőtt) okozni tud. Bátran kijelenthető ugyanis, hogy a felek kétféle nyelvet használnak. A gyermeki kíváncsiság és fantázia – életkornak megfelelő – nyelve, szerkezetét és funkcióját tekintve, alapvetően az élménygondolkodás nyelve.⁸ A felnőtt szabadjára engedett, zabolátlan képzeletéhez használt nyelv pedig már felnőttek élményének kifejezését szolgáló nyelv. A kettő éppen úgy viszonyul egymáshoz, ahogyan a gyermeki gyengédség nyelve a felnőtt szenvedélyéhez, amint azt Ferenczi Sándor leírta⁹. A nyelvzavar-képlet tökéletesen alkalmas arra, hogy segítségével nem csupán a szexualitásban, hanem a gyermek-felnőtt viszony egyéb, szükségképpen aszimmetrikus habitusában jelentkező konfliktusait is eltérő nyelvek zavarként értelmezzük. És, ahogy a Ferenczi féle nyelvzavar esetén a legnagyobb kárt nem maga az „esemény” okozza, hanem az, hogy a felnőtt utólag letagadja az abúzus megtörténtét. Ezek a talán nem is ritkán űzött bemesélések általában legfeljebb kis közönség előtt, és úgymond, igaz, de titkolt történetekként hangzanak el. S ha a gyerek fordul is segítségért pl. a szüleihez, az esetleges számonkéréskor az elkövető mindent simán le tudja tagadni vagy éppenséggel a gyerek dús fantáziájának tulajdonítja a történeteket. Hazugsággal vádolja az amúgy is összezavarodott gyereket, aki számára ezáltal végképp kontrollálhatatlan módon mosódnak egybe a reális és a fantasztikus elemek, anélkül, hogy reménye lenne a remélt szórakozó felnőtt elkövető által rázúdított információkat megnyugtató módon szétválogatni.

⁷ Fontos megjegyezni, hogy ezek az ugratások, bár gyakran úgy tűnnek, egyáltalán nem azonosak a beavatási próbákkal. Ezek pusztán mintegy reflex-szerű reakciói azoknak a már beavatottnak, akik pozícióikat féltik az újonnan belépőktől.

⁸ A francia tradíciókban gyökerező 'élménygondolkodás' természetének kibontását ld.: Mérei Ferenc: Lélektani Napló II. Az élménygondolkodás. 1961. júl.-dec. Műv. Kut. Int. 1985.

⁹ *Nyelvzavar felnőttek és gyermekek között.* A pszichoanalízis és modern irányzatai. Szerk. Buda Béla, Gondolat, Budapest 1971. 215

Mindenképpen külön kell tehát választani ez utóbbi, felnőtt-gyermek kommunikációban beálló valódi nyelvzavart attól az átmeneti-jellegű nyelvzavartól, ami az idősebb és fiatalabb gyermek közötti ugratásból ered.

Bár mindkét fajta nyelvzavar az „áldozatot” bizonytalansággal és szégyenkezéssel tölti el, míg az előbbi, valódi, hosszan tartó megrázkódtatást és szorongást okozhat, ha a gyerek nem kap megbízható segítséget.

* * *

Egészen más a szerkezete és a funkciója azoknak a fantázia-meséknek, amelyek felületesen szemlélve az előbbiekkal akár rokon jelenségnek is tűnhetnének, s amelyekkel a nagyjából egykorú, egvívású kisgyerekek ejtik ámulatba egymást. Ezek a gyermekkori fantázia-hazugságok, mint láttuk, a természetes életkori viselkedés velejárói. A társas konfabulálásnak ezt a típusát azonban ritkán elemezték. Nehéz is hozzáférni, hiszen leginkább akkor nyilvánul meg, amikor egyenrangú társak beszélgetnek, a felnőtt fülektől lehetőleg biztonságos távolságban, és megfelelően elengedett, hangulatban. Olyan bizalmi diskurzustérben, ahol a partnerektől nem várható sem a megszegyenítő, sem büntudatkeltő reakció, legfeljebb a jóindulatú álmélkodás. Ilyen ellazult állapotban spontán megindul az élménybeszámolók, titkok formáját öltő meghitt társalgás. Magában az ilyen mesélésekben ilyenkor szétválaszthatatlanul összeötvöződik a valós élmény és tapasztalattörődék annak fantasztikus meghosszabbításával. Egy nagycsoportos körben szólhat a mese arról például, hogy a régi óvodájában hogyan váltották valóra a szokásos fenyegetést, és az ebédszállító kocsival „tééényleg” elvitték a rossz gyereket a „javítóba”. Vagy pl. az ötéves kislány a félrevezetés szándéka nélkül mesélheti a barátnőinek, hogy lakik velük szemben egy olyan pici kiskutya és egy kiscica, mint egy gyerek hüvelykujj, sőt egy éppen akkora picike ló is. És erre a „szabályos” válasz ez: „mert biztosan testvérek”. Ezzel a beszélgetőtárs mintegy jelezi a szándékát, hogy kész aktívan bevonódni az elbeszélés folyamába. Hasonlít mindez a szerepjátékra is. Másfelől leginkább az álom-feldolgozáshoz hasonlít, azzal a különbséggel, hogy az elbeszélőnek van valamennyi, (ha nem is teljes) szabadsága az általa teremtett univerzum berendezésében. Egyenrangú felek között az ilyenfajta fantázia-elbeszélés fontos társas funkciókat hordoz: miközben fontos „grooming-folyamatokat” is biztosít,¹⁰ segíti a tájékozódást a világban. Mérei magyarázatában: „A gyerekek jó ideig azt hiszi, hogy mindent meg tud magyarázni – éppen úgy, ahogyan sokáig azt hiszi, hogy mindent le tud rajzolni. Ahogy a rajzban viszony-

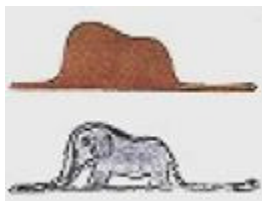
¹⁰ Robin Dunbar: *Grooming, gossip, and the evolution of language*. Cambridge Mass. Harvard UP 1996.

lag későn ütközik az ábrázolási megfelelés kritériumainak korlátaiba, úgy a gondolkodásában is viszonylag későn jelennek meg az összehasonlítás, a soralkotás és talán leginkább az osztályozás műveleteivel jellemezhető logikai korlátok, amelyeken szétforgácsolódnak a korai elméletképzés parádés termékei. Addig azonban a gyerekek (nem minden gyerek, nem minden helyzetben, nem minden probléma kapcsán) hajlanak arra, hogy mindent megmagyarázzanak, s talán ezzel is csökkentsék a nemtudás bizonytalanságának, a *gyermeki helyzetből fakadó egzisztenciális aszimmetriának* a rossz érzését.¹¹ Nagyon sok köze van a metafora-teremtéshez: az ilyenfajta beszélgetések az élménygondolkodás műveletei. Hozzá kell tenni, hogy felnőttként csak kevés információnk lehet arról, hogy meddig tart valójában a gyermekek egymás közötti „normális” konfabuláló korszaka. A 7-8 éves gyerekek ugyanis már sokkal ritkábban ajándékozzák meg bizalmukkal a felnőtteket, és csak kivételes alkalmakkor számolnak be ilyenfajta mesékről. Élményfeldolgozásuknak ezt a speciális társas formáját elsősorban kortárs barátaik számára tartogatják, akiknél kölcsönösen számíthatnak a többiek jóindulatú figyelmére. Mind az ilyen hanta-mese elmondásának, mind a meghallgatásának sajátos, hallgatólágos szabályai vannak. A nagycsoportos óvodás vagy a kis iskolás éppen azáltal válik egy ilyen pár vagy csoport tagjává, hogy megfelelő empátiával tud hallgatni és involválódni az éppen mesélő világába. Ha a résztvevők amúgy nagyjából egyenrangúak, akkor ő is továbboszóheti az elbeszélést, és maga is útnak indíthat egy hasonló, fantasztikumba hajló történetet. A gyanútlan felnőtt, azon túl, hogy felidézheti a saját kiskori emlékeit, az ilyenfajta, nem-félrevezetés célzatú hanta-mesékről, füllentésekről többnyire legfeljebb csak közvetett módon szerezhet tudomást: ha valamelyik gyerek otthon beszámol. Ilyenkor is óvatos: csak egy „másoktól hallott történetet” közöl a felnőttel, még akkor is, ha ő maga a „szerző” vagy „szerzőtárs”. Ennek közvetettségnek a magyarázata a már említett, kora gyermekkori *élménygondolkodás* természetében rejlik. Három és öt éves kor között a gyermek már sokféle módon képes disztingválni: más nyelven, legalábbis más kódban beszél a kortársaival és más kódban a felnőttekkel. A konfabulációban az élmény-nyelv és a valóság-nyelv összeszővődése jellemző. Valóságos tapasztalati elemek éppúgy kiindulópontjai lehetnek az elbeszélésnek, mint a fél-füllel hallott mondatok, különös hangzású nevek¹² vagy éppen álmok, álomtöredékek.

¹¹ Mérei Ferenc: *A hamistudati hiedelmek egyik forrása: a gyermeki elméletképzés.* Mérei: Társ és csoport; Akadémia, Budapest 1989. 198. o. Kiem. tőlem: B.V.)

¹² Amikor a még nem egészen három éves lányom, aki akkoriban (mint oly sok vele egykorú gyerek) naponta állt elő hosszú, bonyolult és izgalmas történetekkel, benűik fantasztikus kitalált barátokkal, és általa kiötlött név-képződményekkel, belekezdett egy összefüggő folytatásos elbeszélésbe (nem mint valóságot, hanem mint

Ennek a korszaknak a vége felé, a nagybacska gyerek, ha szeretne egy felnőttet beavatni a fatázia-világába, akkor először mintegy teszti a felnőttet. Valahogy úgy, ahogyan Saint-Exupery „Kis herceg”-ének kisfiú narrátora, aki óvatosan teszti a felnőtteket: „Remekművemet megmutattam a felnőtteknek, és megkérdeztem nem félnek-e tőle.



Miért kellene félnem egy kalaptól? – válaszolták.

Az én rajzom azonban nem kalapot ábrázolt. Óriáskígyót ábrázolt, amint épp egy elefántot emészt. Erre lerajzoltam az óriáskígyót belülről is, hogy a felnőttek megérthessék, miről van szó. Mert nekik mindig mindent meg kell magyarázni. (...)

Ha olyannal találkoztam, aki kicsit értelmesebbnek látszott, kipróbáltam rajta az 1. számú rajzomat, mert azt mindig magamnál tartottam. Meg akartam tudni, valóban megérti-e a dolgokat. De a válasz mindig így hangzott:

Ez egy kalap.

Erre aztán nem beszéltem neki se óriáskígyóról, se őserdőről, se csillagokról. Alkalmazkodtam hozzá. Bridzsről beszéltem neki, meg golfról meg politikáról és nyakkendőről. Az illető felnőtt pedig nagyon örült neki, hogy ilyen okos emberrel került ismeretségbe.”¹³

Végül a 9-10 éves kor körül megjelenik a bevezetőben már említett valódi hazugság, amely a tolakodó, vallató idegennek (felnőttnek) szól, s amelyet már mindannyian jól ismerünk. A betyárbecsület által megkövetelt hazugsággal lép át a serdülő egy fontos határt: nem félelmében, hanem a saját társas autonómiáját védve, szándékosan mást mond, mint ami a valóság, és ezért a tettéért nem szégyenkezik, s vállalja akár a következményeket is. S azazal a meggyőződéssel teszi mindezt, hogy egy fontosabb cél érdekében teszi, és, hogy adott esetben biztos várhatja el társaitól is ugyanezt a bátor cselekedetet.

mesét mondott el.). A történetek egy bizonyos helyen, a Vernár kilátó körül zajlottak. Ott esett meg, többek között, hogy „egy Edít nevű kutya a bezuhant az erdőben a szakadékba, mert nem vigyáztak rá, és eltörött a lába...” A különös ez esetben az volt, hogy sem én, sem a családtagok, soha nem hallottunk ilyen nevű helyről, és csak évekkel később derült ki, hogy ez nem kiötlött név volt: a Szlovák síparadicsomban valóban létezik egy ilyen nevű hely. Máig rejtély számomra, hogy hol hallhatott róla, mivel akkoriban még óvodás sem volt, és igen kevés alkalma nyílt idegen beszéddel találkozni. Ám nyilvánvaló, hogy a legkisebb információtüredék is elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy beindítsa az ilyen korú gyerek fantáziáját, és segítségével elbeszélhető élménnyé fogalmazhassa pl. szeparációs aggodalmait.

¹³ Antoine Saint-Exupery: *A kis herceg*. Móra Kiadó, Budapest 1963. Az én Könyvtáram sorozat 362. o.

Álljon befejezésképpen az a fontos részlet Erich Kästner: *A két Lotti* című regényének harmadik fejezetéből, amikor az egymásról korábban mit sem sejtő, s csak a véletlen által összehozott ikrek, miután rájöttek a szüleik által elhallgatott közös titkokra, életbevágó döntésre jutottak:

„Az idő múlik. Mit is tehetne mást?

Elhozta-e a két kislány a fényképeket a faluból, Eipeldauer úról?

Réges rég!

Érdeklődött-e kíváncsian Ulrike kisasszony, hogy a fényképeket haza küldték-e már? [tudni illik, hogy az apa és az anya rájöhettek-e már mostanra, hogy az ikreik találkoztak]

Réges-rég! Bólintottak és igent mondtak erre Luise meg Lotte? Réges-rég!

És ugyanilyen régen hevernek ugyanezen fényképek, apró darabokra tépve az üvegzőld Tó-Bühli Bühl-tó fenekén. A gyerekek hazudtak Ulrike kisasszonynak! Titkukat maguknak akarják megtartani! Kettesben akarják rejtegetni, és – talán – kettesben feltárni! Aki túlságosan közel férkőznék titkolózásaikhoz, azt kíméletlenül rászedi. Nem egy másként. Még Lottét sem furdalja a lelkiismeret. *Ez pedig sokat jelent.*¹⁴

¹⁴ Eric Kästner: *A két Lotti*. Móra Kiadó, Budapest 1961. Az én Könyvtáram sorozat. 166. o.

A HAZUGSÁG IGAZSÁGA, AZ IGAZSÁG HAZUGSÁGA

GARACZI IMRE

„Emberszeretetből fakadóan
tetszőleges valakit ölelünk át (mivel
nem ölelhetünk át mindenkit): de
éppen ezt nem szabad elárulnunk
a tetszőleges valakinek...”

F. Nietzsche

Egy névtelen szerző állítja a következő paradoxont: hazugságaim nem mondanak-e többet rólam, mint az igazságaim? Az értelmi és az érzelmi intelligencia vonatkozásaiban a hazugság egyértelműen elítélendő, káros, romboló hatású. Azonban, ha a mindennapi élet forgatagában egzisztáló embert vesszük alapul, s jelentős érvényt biztosítunk a véletlenszerűségnek, az esendőségnek, az éretlenségnek, a felkészületlenségnek, akkor mindenképpen tagadhatatlan a hazugság, mint episztemológiai tény ontológiája. Az utópisztikus morálfilozófiák természetesen olyan jövőképeket festettek föl, amelyekben a jövőre készülő nemes szellem nem lesz képes a hazugságra, de ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy az életfilozófiai modell – Szent Ágostontól Aquinói Szent Tamáson át, Montaigne, Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche ívéen keresztül – szélesre tárta e fogalom ható- és látókörét.

Az Ágoston-i konfesszió, a keresztény liturgia szellemébe öltözve, az őszinteséggel tesz kísérletet a hazugság forrásainak kiküszöbölésére. Később Aquinói Szent Tamás még a véletlen, akaratlan hazugság ellenében is fellépett. Erről tanúskodik egy kedves anekdota, amely szerint Tamás egy alkalommal a kolostor refektóriumában elmélkedett, s néhány rendtársa odafutott hozzá, és nagy izgalommal közölték vele: „Tamás, azonnal gyere ki az udvarra, mert éppen egy számár repül a levegőben!”. A jovialis filozófus egy pillanatra sem gondolkodva, azonnal felugrott, és testsúlyát meghazudtoló gyorsasággal az udvaron termett. Ott kint körbe állták szerzetestársai, s hosszas kacagások közepette kérdezték tőle: „Hát, te ezt elhitted Tamás, hogy egy számár képes repülni?” Mire a filozófus így válaszolt: „Inkább gondolom, hogy egy számár képes repülni, mintsem az én szerzetes társaim hazudjanak nekem”.

Ha egy fogalomról érvényesen szeretnénk vélekedni, akkor feltétlenül meg kell vizsgálnunk a hazugság motívumát, folyamatát, hogy következményeit értékelni tudjuk. Különbféle tudományok közelítenek a hazugság jelenségéhez,

illetve szociológiai, pszichológiai mentalitástörténeti vizsgálatok, felmérések, tréningek kísérelték meg a hazugság jelenségének leírását.

Első látásra úgy vélhetjük, hogy a hazugság önmagában nem filozófiai kérdés, hiszen rengeteg-féle szituáció, környezeti hatás, hangulati befolyás és érzelmi-emocionális tartalom befolyásolhatja a jelenség jellemzőit. Mindenféleképpen a leggyakoribb megközelítés a nyelvészeti, a pszichológiai és az etikai rendszerek felől érzékelhető. Talán a pszichológia és a kriminológia azok a tudományok, amelyek a legtöbb empirikus forrást gyűjtötték össze e fogalom megismeréséhez. A hazugságra való hajlamot, a kiváltó okokat legfőképpen három tematikus csoportba soroljuk: félelem, szorongás; hiúság és kisebbségi érzés; érdekérvényesítés.

Az első típus vonatkozásában a jelenség elsősorban kompenzációt jelent, hiszen emberek gyakran kerülnek félelemmel teli, s szorongásokat kiváltó szituációkba, ahonnan képtelenek önálló, tudatos cselekvésválasszal kitörni, s elhatalmasodik rajtuk a szorongás, és ezt az állapotot próbálják meg a hazugság gyógyszerével feloldani, kompenzálni. A hiúság esetében valamiféle hiány terelgeti a hazugságot, és az önbecsülésünk hiányzó részeit, elemeit egészítjük ki a valótlanul. A harmadik, az érdekérvényesítés a legbonyolultabb, legösszetettebb, mert itt az érdekfogalom kapcsolódik legfőképpen az akarati tényezőkhöz, és az életvilág sokféle hálórendszerében való eligazodás során a hazugság eszköze gyakorta nyújthat segítséget az eligazodáshoz, az eredmények eléréséhez.

Ezen a ponton jutunk el a hazugság intencionális (tudatfilozófiai) kérdéséhez, amikor megvizsgáljuk azokat a motívumrendszereket, tipikus helyzeteket, amelyekben végbemegy maga a hazugság. Eszembe jutott egy ismerősöm, akivel jó pár éve beszélgettünk e kérdésről, s máig előttem van, ahogy eléggé meglepődtem, amikor azt mondta: „Állandóan hazudnom kell, mert ha igazat mondok, abból mindig valamilyen hátrányom, bajom keletkezik, s egyébként is az adott szituációban elhelyezett, hiteles hazugsággal gyorsabban célt érek.” Akkor én ott, az akkori eszemmel erkölcsi álláspontról támadtam ezt az állítását, s azt mondtam, hogy így hosszú távon, évtizedekig lehet-e, érdemes-e élni, ha már minden hazugsággá válik valaki körül? S még a lelkiismeretére is apelláltam, amikor rákérdeztem, hogy – az élet mérlegeivel megemlékezésével – nincsenek rossz álmaid? Később nem érzel önkritikai hajlamot az elkövetett hazugságok miatt? Ha a hazugsággal értél egy versenyhelyzetben sikert, eredményt, nem bánt-e az, hogy másokat igaztalanul előztél? Minderre tömören azt válaszolta (s ekkor valószínűleg éppen nem hazudott, mert folyamatosan fenntartottuk a szemkontaktot): anyám mondta mindig, ha megmondod az igazat, betörik a fejedet, akinek igaza van, az mindig bajba kerül, azt mindig támadják, és különben is legtöbbször a szeretteim, a családtagjaim érdekében hazudtam.

Popper Péter megkülönbözteti a minőségi és a spontán jellegű hazugságot, szerinte a minőségi hazugságnak van egyfajta racionalitás magva, léteznek benne hitelesítő igazságelemek, és nehezen lehet ellenőrizni az adott szituációban. A spontán hazugság mindig egy szituáció, akár egy beszélgetés folyamatában jön létre, és a hazudó fél a tartalommal kapcsolatosan hirtelen rögtönöz, s ebben a leggyakoribb érvényesítő elem a korábbi mondatokban állítottakra való visszacsatolás.

A Kaliforniai Egyetem ismert professzora, Paul Ekman felhívja a figyelmet arra, hogy a hazugságról akkor beszélhetünk, ha az egyik ember előre megfontolt szándékkal vezet félre egy másikat. Megkülönbözteti még ezektől a kényszeres hazudozókat, illetve azokat is, akik nem tudják, hogy hazudnak, mert már a saját önbecsapásuk áldozataik. (Ekman, 2010)

A hazugság tipológiák rendkívül széles horizontokat ölelnek fel. Hazugságnak tekinthető-e az, amikor valaki kritikátlanul, ellenőrizetlenül közöl olyan dolgokat, amelyek hazugságok. Érdekes kérdés az a típus, amit „kegyes hazugságnak” hívnak, s a hazudó fél azzal oldja föl a hazugsága elkövetését, hogy egy jó cél érdekében hazudott. Tehát szabad-e jó cél érdekében hazudni? Hazudni nem csak azzal lehet, amit elmondunk, hanem azzal is, ha valamit elhallgatunk, vagy meghagyunk valakit egy hamis következtetésben, akár egy félig leplezett igazságban, vagy adott igazságot hamisan állítjuk be. Kozák Gyula szociológus szerint „A hazugság mindennapi életünk szerves része. Megszoktuk, nélküle nem is létezhetünk. Hazugság nélkül megállna az élet. Nem működnének a hivatalok, ellehetetlenülnének az emberi kapcsolatok, megállna az ország. Megszűnnének a barátságok is, széthullanának a családok, elmagányosodnának az emberek” (Kozák, 2002. 6.) Kozák több hazugságfajta rangsorol: tét nélküli fiúllentést, elhallgatást, státus megőrző hazugságot, a részletek elhallgatását, ráhagyást, túlzást, elbogatellizálást, tények átcsoportosítását, blöfföt, strukturált hazugságot. Mindezen túl két hazugság-csoportot különböztet meg: az egyik a progresszív hazugság, amikor mindenki tudja, hogy a másik hazudik, de ennek nincs tétje, s a másik a destruktív hazugság, „amelyik rombol, amelyik lelepleződése esetén szétfeszíti az emberi kapcsolatokat, amelyik szétzilálja a társadalmat.”

Már azzal is megmásíthatjuk a tények jelentését, hogy egy valóság-szituációban egy hátránnyal nem rendelkező elemet emelünk ki, s ebben a pillanatban máris részesei vagyunk a strukturált hazugság egyik formájának. A profi hazudók közül a legveszélyesebb az, akiben az imént említett hármás indíték mindegy szervesen összekapcsolódik, tehát van egy egzisztenciális, lelki félelem-szorongás alap, s ehhez kapcsolódik egy kisebbrendűségi érzésből fakadó hiúság-kompenzáció, s mindezt az adott életszituáció felruhazza különféle érdekmegvalósítási kényszerekkel.

Az igazi baj azzal kezdődik, amikor a képzett, felkészült, haladó szintű hazudozók magasabb közösségi, vagy szervezeti szinten hazudnak. Ilyenkor jön létre az erkölcsi deficit, ami rákényszeríti az alattvalókat, a beosztottakat, a munkatársakat, a különböző függelmek miatt, hogy részesei legyenek egy vagy több hazugságnak.

Hányszor volt olyan főnöki utasításban részem, hogy a felsőbb szintű hazugságot kötelező volt alsóbb szinteken betartani, s aki igazat mondott (azaz nem vállalta a hazugságot), az megrovásban részesült, vagy akár ki is rúgták a munkahelyéről. Egyik ismerősöm mesélte, hogy valójában azért hagyta ott a munkahelyét, mert beleutált a mindennapi hazugságokba, s ezek viseléséből már erős lelki problémái is voltak.

Nagy valószínűséggel állíthatjuk azt, hogy az életvilágunk berendezkedése eleve olyan, hogy a hazugság is szerves része. A világ kozmikus rendje is az összetartozó ellentétekre épül, s a szellemi rend két határa is a jó és a rossz. Ennek a hagyománynak egy rendkívül ikonikus és szarkasztikus meghaladási kísérlete Friedrich Nietzsche *Túl jön és rosszon* című könyve. Ha még ennél is jobban elmélyedünk a hazugság-igazság párhuzamban, akkor igen érdekes alakzatokra bukkanhatunk: például egy igazság-kritériumnak mennyiben lehet szerves alkotórésze a hazugság, azaz egy igazságaktust megalapozhatunk-e hazugságokkal. Mindennek metafizikai terepe a szeretet-viszonyok kérdése, a felebaráti szeretet igazsága-hazugsága. Mindezek alapján építi fel a kereszténység a szeretet egyesítő erejét. Az életvilág létfeladatait csak egymás szeretetalapú támogatásával valósíthatják meg, s mindennek Isten szeretete nyújtja az autenticitását. Nietzsche éppen ezen a ponton ragadja meg a kereszténység felebaráti szeretetének a kozmikus felelősségvállalásra gyakorolt hamis képét: „Az embert Isten akaratából szeretni – ez volt eddig a legelőkelőbb és legtágterűbb érzés, amelyet ember valaha elért. Hogy az ember iránti szeretet, ha nem áll mögötte valamilyen megszentelő hátsó szándék, csupán egy ostobasággal és állatiassággal több, hogy az erre az emberszeretetre való hajlandóság egyedül valami magasabb hajlandóságból kaphatja mértékét, csipetnyi sóját és ámbrazemcséjét: bárki volt is, aki először tapasztalta és „élte” ezt meg, bármennyire akadozott is a nyelve, miközben ezt a gyöngédséget megkísérelte kifejezni, szent és tiszteltünkre méltó marad minden időkben, mint az az ember, aki eddig a legmagasabbra szárnyalt, és legszebben tévedt el.” (Nietzsche, 1995. 49.)

Íme, hogyan válik a szeretet-metafizika ideológiává, olyan lelki módszertanná, amikor – Nietzsche vélelme szerint – a XIX. századra a szeretet valódi tartam helyett különféle politikák eszközévé züllik, s teszik ezt oly módon, hogy a szeretet-fogalom történetileg hitelesnek bizonyult értékeit – amelyek közben korszerűtlenné váltak – hogyan lehet, állandóan mégis melegen tartva, kiüresedett célok érdekében, széles társadalmi perspektívában mozgósi-

tani. Ezt a gondolatot folytatva Nietzsche felháborodottan rajzolja meg a hamisan használt felebaráti szeretet embertípusát: „Ha feltesszük, hogy valaki egy epikurosz-i isten csúfondáros és pártatlan szemével tekintené végig az európai kereszténység bámulatosan fájdalmas s egyszerre otromba és kifinomult komédiáját, azt hiszem, nem tudná abbahagyni az ámuldozást és a kacagást: nem úgy tűnne-e, hogy Európa felett az az Egyetlen akarat uralkodott tizennyolc évszázadon át, hogy az emberből *fennkölt torzszülött* váljék? Aki azonban ellenkező szükségletekkel, nem epikureusként immár, hanem valamiféle isteni kalapáccsal a kezében közelednék az embernek ehhez a szinte önként elkövetett elfajzásához és elsatnyulásához, amilyen egy jó európai (Pascal például), nem kellene-e haraggal, részvétellel, eliszonyodással így kiáltania: „Ő ti fajankók, ti arcátlanul részvételtjes fajankók, mit műveltetek!” (Nietzsche, 1995. 51.)

Ebben a folyamatban emeli ki Nietzsche azt, hogy a kereszténység lélektanilag a ressentiment-ből ered. Ezt a fogalmat *A morál genealógiájához* című, 1887 nyarán keletkezett művében fejti ki bővebben. Az egyéb műveiben is gyakran megjelenő kulcsfogalom elsősorban ellenérzést, titkos neheztelést, haragtartást jelent, sőt, az orvostudományokban az utófájdalom megjelölésére is használják. „A morál területén végbemenő rabszolgafelkelés azzal kezdődik, hogy maga a *ressentiment* alkotóvá válik és értékeket szül: az olyan lények ressentiment-ja, akiktől a tulajdonképpeni reakció, a tett reakciója, távol marad, akik csak egy képzeletbeli bosszúval kártalanítják magukat. Amíg minden előkelő morál egy önmagához intézett győzedelmes Igen-ből sarjad ki, a rabszolga-morál kezdettől fogva Nemet mond annak, ami „azon kívül”, ami „más”, „nem-önmaga”, és ez a „Nem” az ő alkotótette. Az értéktételező pillantásnak ez a megfordulása – ez a *szükségszerű* jellemzője: a rabszolga-morál létrejöttének legelőbb mindig egy vele szemben álló kívüllagra van szüksége, aztán pedig, élettanilag szólva, külső ingerekre, hogy egyáltalán működjék; – működése alapján véve reakció.” (Nietzsche, 1998. 14.)

Mindezek alapján kritizálja Nietzsche a kereszténység hamis szeretet-fogalmát, amelyet „magasztos önleigázásnak” tart, és szörnyülködik afelett, hogy az Isten előtti egyenlőség érve alapján ilyen csordaszellemű neveléses egyének alkotják a mai Európa emberét, és ez alapján mondja, hogy „Ami szeretetből lesz megtéve, mindig jón és rosszon túl történik”. (Nietzsche, 1995. 62. o.) Ezt az aforizmát úgy érthetjük meg a legjobban, ha az emberi viszonyok legkülönbözőbb típusait az adott történelmi korszakban megjelenő élettel összevetve értékeljük. Nietzsche a jövő emberének azt a legfőbb tulajdonságot szánja, hogy „a maga erejéből a maga útját járja”. Ezt a gondolatot csak úgy érthetjük meg, ha egy adott ember személyisége, önállósága és autonómiája mögé pillantunk. Hogyan lehetséges egy személyiség számára saját célokat kitűzni? Mintaként ehhez Nietzsche a klasszikus antikvitás személyi-

ségeinek életét veszi alapul. Ez az életcél nem tekinthető hétköznapi értelemben vett feladatok, eszmények és vágyak pusztá kitzésének. Az adott korra jellemző, a közvélemény által elfogadott értékek és igazságok általában mindenki számára kötelező érvényt sugallnak. Nietzsche filozófusa az *önmaga-ság* morális talapzatán áll, s ez alapján formál jogot arra, hogy saját igazságot teremtsen. És ez az igazság nem azzal az igénnyel születik elsősorban, hogy követőkre leljen, sőt, elképzelhető az is, hogy ezt senki nem fogadja el igazságként. Ez az embertípus lehetne a világtörténelemben először az, aki jogosult lenne „szeretni felebarátját”. Tehát, a nyájszellem társadalmában felcsillan az a típus, aki képes megpillantani azon keveseket, akik tökéletesen mások, ugyanis a nyájszellem eredendő célja az, hogy kioltson minden olyan próbálkozást, amely az átlagostól, a középszerűtől és a trendtől eltér. Implicit módon ebben a gondolatban benne foglaltatik az is, hogy legyen bátorsága annak az embernek felmutatnia önmagát, aki kényel-metlenül érzi magát a tömegigényekhez való alkalmazkodásban és félelem tölti el attól, hogy a közvélemény kényszerítőnek tűnő moráljából kilépjen.

Képes-e ez az ember először a saját félelmével megbirkózni ahhoz, hogy megvívjon a körötte érvényesnek tartott rend mindenhatóságával. E félelem leküzdése az egyik legfőbb feladat a kétezre éves kereszténység történetében. Pascal sorsa tekinthető klasszikus példának erre az önvívódásra, hiszen a nyájmorál mindenek-fölöttisége állandóan önvizsgálatra, visszahúzóódásra és lelki-furdalásra sarkall. Kiemelkedő jelentősége van a modern ember számára, hogy milyen viszonyt épít ki a saját lelkiismeret-furdalásával, hiszen a döntések motívumkészleteitől függ, hogy valaki állandó lelkiismeret-furdalással rendelkezik, s ebben az esetben cselekvései már a késztetések szintjén megbénulhatnak, avagy egyáltalán nem rendelkezik a lelkiismeret-furdalás lehetőségével, s ebben az esetben gátlástalanná válhat. Nietzsche éppen ezt a szűk mezsgyét próbálja megtalálni, ahol a lelkiismeret-furdalásból lennének képesek erőt meríteni önmagunk megmutatására. Ez biztosíthat kiinduló pontot ahhoz, hogy *túl jön és rosszon*, saját törvényeknek engedelmeskedhessünk. Mindennek fényében Nietzsche sajátosságosan használja a „jó” és a „rossz” kifejezéseket s a rosszat többre értékeli, mint a jót. Buzdít arra, hogy morális valóságunkat ne csak e két kifejezés viszonyrendszere alapján kíséreljük érvényesíteni. Ebből kifolyólag felülvizsgálja a jó és rossz arányát, mint alkalmazkodási arányt; dicséri a rosszat, s megkérdőjelezi a jót. Kritizálja az angolszász utilitarizmus gondolkodásmódját, amely szerint az lenne fő célunk, hogy minden esetben a jó megvalósításán munkálkodjunk, rendszeresen legyőzve az utunkba kerülő rosszat. Úgy érzi, hogy ez a szemlélet egyfajta ökonomista alapú, piaci mechanizmusból származik, amelyben a „jótett helyébe jót várj” adás-vételi mechanizmusa jelenik meg. A követendő erény nem lehet mindenkié, hanem arisztokratikus módon csak keveseknek adatik meg. Ki

kell szabadulni a haszonelvűség szorításából, és felül kell bírálni az olyan mondatokat, mint például: Ez van, ezt kell szeretni; Ez a rend, ehhez kell alkalmazkodni; Nem tehettem mást; Nem kell kilógni a sorból; És mit fognak szólni a többiek? stb. E gondolat metszéspontjában a tömegek és a demokrácia viszonya áll.

Tehát Nietzsche felveszi a kesztyűt a rousseauizmus, a nőmozgalmak, a szocialisták és az általános választójog ellen, mert minden olyan döntésben, amelyet a többségi szavazat hoz létre, van valamilyen álságos és elbizonytalanító, hiszen a többségi vélemény aránya nem érvényesül a döntés minőségeiben. Például egy 99 %-os többségi akarat egészen más érvényűnek tűnik, mint egy 51 %-os győzelem. A kérdés mögött látható az a reális sejtés, ami végül is bekövetkezett a XX. században, ahol a fejlett demokráciával rendelkező euróatlanti világban szinte naponta érzékelhetjük ennek a problémának a megjelenését, és természetesen nem csak a politikában. Nietzsche ajánlata az igazi erény kis létszámú, arisztokratikus embereiről Platón utópiájának modernizált változata. Hiszen az antik utópia konkrétan megfogalmazza a tudós, okos és erkölcsös emberek vezető szerepét az államban, mert teljesen reálisnak tűnik, hogy a vezetést azok végezzék, akik kiemelkedő szellemi tulajdonságokkal rendelkeznek. Nietzsche utópiája annyiban különbözik Platónétól, hogy a felsőbb rendű embernek nem feltétlenül kell vezető szerepet és így jövőformáló feladatot betöltenie. Inkább a személyiség, mint egzisztencia tükrében javasolja az *akarat erejét* arra fordítani, hogy a célok érdekében fájdalmakat és kínokat legyen képes elviselni, és mindezt úgy érvényesítse a maga javára, hogy az emberiség története nem egy jobb világ felé halad, hanem még több szenvedést, bánatot és kilátástalanságot is hozhat.

Mindez szigorú kritikája a különféle haladáspárti és evolucionista nézeteknek, amelyek közös ethosza az, hogy a világ sorsát a rosszról a jó felé, az alacsonyabb rendűtől a magasabb rendűig, a fejletlentől a fejlettig történő mozgásban látják. Nietzsche nem hisz az állam erejében, inkább megmarad az önálló individuum hőskultuszának gondolatánál. A nagy emberek nagy szenvedélyeiben és szenvedéseiben véli kiteljesedni a moralitás eszkatológiáját. Intellektuális önéletrajzában, az *Ecce homo*-ban így foglalja össze a *Túl jön és rosszon* című morálkritikai írása lényegét: „A következő esztendőök föladata tehát a lehető legszigorúbban előre meg volt határozva. Miután elvégeztem föladatom igenlő részét, a tagadó, a *nemet-cselekedő* rész került sorra: az eddigi értékek átértékelése, a nagy háború – a döntés napjának fölidézése. Hosszasan kutattam rokon lelkek, erős szellemek után, akik segíthettek volna a *megsemmisítésben*. – Ettől fogva minden írásom horog: lehetséges, hogy én is értenék a halfogáshoz, mint bárki más? Ha semmit nem sikerült *kifognom*, az nem az én bűnöm. *A halak hiányoztak...*” (Nietzsche, 1997. 112.)

A dolog másik oldalát szemlélve viszont legfőképpen a tudatos, minőségi, profi hazugságokban, (lásd média, politika, gazdaság stb.) a hazugság érvényesítésének legalapvetőbb létfeltétele, lételeme az igazságelemek beépítése, algoritmikus használata, inverz és komplementer felvonultatása. Ne felejtjük el, hogy a hosszan tartó folyamatos hazugságot, mint rendszert, csak a nagyon ügyesen alkalmazott igazságok tartó oszlopainak segítségével lehet fenntartani. A hosszú távon alkalmazott, érvényesített hazugság nem állhat csak hazugságból. Feltétlenül kell, hogy jelen legyenek az igazság magjai, amelyek fenntartják a hosszú távú folyamathazugságok normáit.

Általánosságban az igazságot nem kell igazolni, ha az a beláthatóság keretein belül jelenik meg, ugyanakkor a hazugságot meg kell vizsgálni a befogadói attitűd szempontjából is. Többféle eset létezik: a hazugságot a befogadó elhiszi, nem kérdőjelezi meg, mert nem fontos neki, ráhagyja a másokra, tudja, hogy hazudik, de úgy tesz, mintha elhinné, mint igazságot, igazságnak véli a hazugságot, pontosan képes szétválasztani a közlésből annak igazság- és hazugság elemeit, s ezt vagy kinyilvánítja (riposzt), vagy nem érdemesíti a kinyilvánításra.

A szülők és a pedagógusok véleménye, attitűdje, erősen megoszlik abban a vonatkozásban, hogy mely életkorban, milyen szintű vélekedést tanúsítsunk a hazugságról. Egyrészt szakemberek egy csoportja azt vallja, hogy nem mindegyik hazugságtípus káros, gondoljunk csak arra, ha mindenki minden esetben igazat mondana, megállna az élet. A kisebb veszélytelenebb, tét nélküli hazugságok – pszichológuselemzők szerint – akár mentálhigiéniai szelepeket is betölthetnek a hétköznapi életben. Például, ha valamit nem pontosan, az adott dolog igazsága szerint mondunk el, vagy jelentéktelennek tűnő dolgot elhallgatunk, vagy nem erősítünk meg, ezzel az önértékelésünket, fontosságunkat is csökkenthetjük önmagunk előtt. Kutatók szerint a mítoszok jelentősen képesek csökkenteni a szorongásokat, s Popper Péter szerint „unalmas, rejtélyek nélküli lenne egy hazugság nélküli világ”.

Paul Ekman, a korábban idézett művében, alapvetően szükségszerűnek tartja a hazugságot, s ez egybecseng pszichológusok, társadalomkutatók, szociológusok véleményével is, mert különböző súlyú hazugságokat emberbaráti célokból is használhatunk, s akár a társas kapcsolatokban is pozitív szerepet tölthet be egy hazugság (gondoljunk például arra, hogy a párkapcsolati partnerek nem ritkán ok nélkül dicsérik egymás emocionális és szexuális megnyilvánulásait, sőt akár fel is nagyíthatják azokat). Sok kapcsolat emocionális, szexuális forrásait éppen a hazugság tartja össze. A nő rendszeresen azt hazudja a férjének, hogy nagyon jó az együttlét, a férfi pedig azzal hazudik, hogy tudja: ez nem igaz, mégis úgy tesz, mintha igaz lenne. Nyilvánvaló, hogy a házasság nem csak emocionális és szexuális közösség, hanem gazdasági és kényszerközösség is.

Feltehetnénk mindegyre a kérdést, ha már emocionálisan, szexuálisan nem fűződnek össze, akkor miért nem válnak el? Ugyanakkor az is igaz, hogy hazudják egymásnak az emocionális szexuális kompetenciát, de mindezen túl a párkapcsolatba kialakult egy magas szintű értelmi megbecsülése a társnak, és immáron ez tartja fenn továbbra is a pár-társi nexust. Még ezen túl a korábban, akár évtizedek alatt fölépített gazdasági közösség is lehet megtartó erő, de ha ez nem jelentős, a gyermekek, és az unokák miatti összetartozás maximálisan igazolhatja a hazugságot (lásd nemzetpolitika).

Fel kell figyelniünk ugyanakkor a hazugság pszichológiai veszélyeire, hiszen szellemi lelki minőségünk jóléte is függhet az egyes hazugságtípusok mennyiségétől. A kegyes hazugság is veszélyes lehet, ha sokszor gyakoroljuk, ugyanakkor rendszeresen választási és döntési szituáció előtt is állunk, amelyekben a legnagyobb kárt az okozhatja, ha rendszeresen gyakorolt gyávaságból fanyalodunk a hazugságok gyakori alkalmazására. Amikor már oda jutunk, hogy csak a hazugság tud megsegíteni minket, csak a hazugság menekít a szörnyű helyzetekből, amikor már önmagunkat sem vállaljuk, hiszen szégyenérzettel teli, amikor saját világunkra reflektálunk, azaz teljes mértékben, és hosszú távon csapjuk be magunkat.

A hazugságok kezdete a gyermek s ifjú korban alapozódik meg, amikor fokozatosan vezetnek be bennünket a teljesítmény-társadalomba. A rendszeres verseny helyzet, amikor csak nehezen tudunk teljesíteni, nem készülünk fel rendesen a dolgoztatásra, puskázni kényszerülünk. A puskázás az eredménynek illetve a szülőknél való kényszer megfelelés kiegészítő eszköze. Ha nehezen puskázunk, az később kényszerképzeteket, szorongásokat okozhat, ha könnyen puskázunk, akkor akár önmagunknak hosszú távon is plauzibilissé tehetjük a módszert, s egyre jobban rászokunk arra, hogy az eredmény a lényeg, s csak kevésbé vesszük figyelembe a megvalósítás etikus módját. Tehát a családi társadalmi intézményi megfelelés, illetve kudarc kezelés reális eszköze a hazugság.

Ha teljesen képtelenek vagyunk immáron hosszabb távon a reális érték alapon történő önvizsgálatra, önértelmezésre, s rendszeresen sodródunk az egzisztenciális világ elvárási horizontjain a megoldásokat keresve, akkor akár teljes mértékben is arra az álláspontra helyezkedhetünk, hogy csak a hazugság az egyetlen megoldás, csak a hazugság a fő eszköz, és csak a hazugság a cél. Belemenekülünk a hazugságba. Mindezzel szemben nem vagyunk már képesek arra, hogy önmagunk spirituális erőit koncentráljuk, feltöltsük azokat az energiamezőinket, amelyekkel a célokat teljes mértékben, hazugság nélkül, vagy csak kevés hazugsággal valósíthatjuk meg.

Fontos szerepe van itt az önértékelő önbizalomnak. Már abban a pillanatban, ha megszólítjuk önmagunkat, és a külső materiális fogyasztói világ-

dimenziókból belépünk önmagunk ego-jába (szubjektum), már megtettük az első jelentős lépést a hazugság-éra leküzdésére. Nyilvánvaló, hogy hazugság nélkül nem létezhetünk, hiszen elég gyakran akaratlanul is eshetünk a hazugság hálójába. Milyen jellegzetes fizikai hazugság-jelekkel találkozhatunk? Például az emberek zömének magasabb a hangja, amikor hazudik; nem tud a másik szemébe nézni, kerüli a partnere tekintetét, szokatlan gesztusokat gyakorol, vagy olyan kifejezéseket és szófordulatokat használ, amelyeket korábban nem volt jellemző rá; idegesen viselkedik, váratlanul és többször felhúzza a szemöldökét, s rögvest van magyarázata, ha kérdőre vonják.

A hazugság még sokáig – meglehet örökre – a mindennapunk része lesz, nem tehetünk többet magunknak, mint hogy az általunk vállalt értékpreferenciák alapján valljuk, amit Pál apostol az efezusiakhoz írott levelében hirdetett: „*Hagyjátok el tehát a hazudozást, beszéljen mindenki őszintén embertársaival, hiszen tagjai vagyunk egymásnak.*” (Ef. 4,25)

IRODALOM

- Friedrich Nietzsche (1995): *Túl jón és rosszon*. Ikon, Budapest, Fordította Tatár György
- Friedrich Nietzsche (1997): *Ecce homo*. Göncöl Kiadó, Budapest, Fordította Horváth Géza
- Friedrich Nietzsche (1998): *A morál genealógiájához*. Comitatus, Veszprém, Fordította Vásárhelyi Szabó László
- Paul Ekman (2010): *Beszédes hazugságok: a megtévesztés árulkodó jelei a politikában, az üzletben és a házasságban*. Kelly Kiadó, Budapest, Fordította Andersen Dávid
- Kozák Gyula (2002): *A hazugság mindennapi életünkben*. Balassi Kiadó, Budapest

HAZUGSÁG-MANIPULÁCIÓ. A NUKLEÁRIS ENERGIA ESETE

MOLNÁR LÁSZLÓ

Írásom következő problémával foglalkozik: Miként kell az olyan nagy kockázatú technológiákkal együtt élnünk, mint a nukleáris technológia?

Számomra az értékelés kiindulópontja az a Perrow által megfogalmazott kérdés, hogy mi legitimálja azt, hogyha egy nagy kockázatú technika működtetésében érdekelt kisebbség az emberek többségét ilyen kockázatnak kiteszi? „A nagy kockázatú technológiákkal való helyes együttélésben életben kell tartani a vitákat, hallgatni kell a közvéleményre (is), mert a kérdés nem a kockázat, hanem a hatalom, amely kockázatnak teszi ki a többséget.”¹

A technológiai kockázat társadalmi elfogadhatóságának és esetleges elfogadásának is alapvető feltétele az érintettek tájékoztatása, véleményük kikérése, illetve az ez után kibontakozó demokratikus párbeszéd és vita, amelyben a szakértők, politikusok és a polgárok véleménycseréjét követően a politikai közösségnek e tekintetben is döntő szavának kell lennie. Egyrészt azért, mert a polgárok vannak kitéve egy esetleges baleset vagy katasztrófa következményeinek. Másrészt azért, mert itt már a hatalomról van szó, arról, hogy kik, miként élhetnek a hatalmukkal.

A továbbiakban néhány olyan példát említek és mutatok meg, ami arra vonatkozik, hogy miként viselkedtek a döntéshozók a fellépő kockázatok kezelése során.

NÉHÁNY ESEMÉNY, NÉHÁNY HAZUGSÁG

A következő esetekhez kapcsolódó hazugságokat Shrader-Frechette tömör összefoglalásában mutatom be: „Amikor a 'Fermi' reaktor 1966-ban Detroitban jelentős mérvű radioaktív sugárzást bocsátott ki, a közvéleménynek egyszerűen azt mondták, hogy a fokozott mértékű radioaktív sugárzás nem veszélyezteti az egészséget. 1961-ben az Idaho Fallsben lévő reaktor magjának részleges megolvadása következtében bekövetkezett robbanás megölt három embert. Az épületből radioaktív sugárzás jutott ki a légkörbe. A kormányzat tisztviselői azt mondták, hogy ez nem okoz kárt közvetlenül a lakosságnak. 1957-ben a windscale-i nukleáris baleset során egy széttört uránium fűtő-

¹ Charles Perrow: *Normal Accident*, Basic Books, New York 1984. 305.

anyagrád uránium tüzet okozott és jelentős mértékű radioaktív sugárzás került a légkörbe. Ennek következményeként radioaktív jód rakódott le a legelőkön és a fák lombzatán, ami veszélyeztette a körzetben élő csecsemőket és gyermekeket. A sugárzás szintje olyan magas volt, hogy 200 négyzetmérföldes körzetben elkobozták a tehenek tejét. A reaktorból származó radioaktív anyag elérte a 300 mérföldnyire lévő Londont. Akkor a hatóságok azt mondták, hogy 'a közösséget nem fenyegette veszély.' Ezen kívül kormányzati tisztségviselők hazudtak, amikor azt mondták, hogy az ártalmas sugárzó anyagot kivitték a tengerre.”²

Ezekkel a balesetekkel kapcsolatban az USA „szövetségi kormány 1975-ben folyamatosan fenntartotta azt az állítását, hogy ‘mindaddig nem történt nukleáris baleset’”³.

Az előbbi mondatban Shrader-Frechette a nukleáris biztonságra vonatkozó, 1975-ös Rasmussen-jelentésre utal, amit csak a TMI erőmű 1979 évi balesete után revidáltak. Érdemes szemügyre venni e jelentés következő megállapításait: „Ha számításba vesszük a kereskedelmi és katonai atomerőműveket, majdnem 2000 reaktor évn⁴i tapasztalatunk van, arra vonatkozóan, hogy ezalatt nem történt olyan nukleáris baleset, **amely hatott volna** a társadalomra. (public). Ez azt sugallja, **hogy** egy nukleáris baleset valószínűsége reaktor évenként kisebb, mint 0,001.”⁵

Itt tehát egy tényszerűen hamis állításból von le a jelentés lényegi következtetést a jövőbeni nukleáris balesetek előfordulásának valószínűségére vonatkozóan!

Egyébként a Rasmussen jelentés módszertanában kizárólag technikai jellemzőket vesz tekintetbe, (hibafa, eseményfa elemzés).⁶ Ez a kockázat számításának módjából is egyértelműen kiderül, ami a technikai kockázatfogalom alkalmazására korlátozódik.⁷

Mindez azt eredményezte, hogy a jelentés túl kicsinek tartotta a katasztrófák bekövetkezésének valószínűségét, így például a reaktormag olvadással járó katasztróáét is: Eszerint ez 1/20000/reaktor/év. (Reactory Safety Report 8.) Vagyis egy reaktor működése esetén annak a valószínűsége, hogy működésének 1 éve alatt a reaktormag megolvad, 0,00005.

² K. S. Shrader-Frechette: *Nuclear Power and Public Policy*, D. Reidel, Dordrecht 1980. 96.

³ Uo.

⁴ Reaktor év: működő reaktorok száma X működési éveik száma; ha A reaktor B éve működik, akkor az AB reaktor évről van szó

⁵ Reactor Safety Report, WASH-1400, US Nuclear Regulatory Commission, Cashington 1975. 72.

⁶ i. m. 12.

⁷ i. m. 5.

Másként kifejezve, 1980-ban, amikor az USA-ban 100 reaktor fog működni, a jelentés szerint ennek a balesetnek a valószínűsége 1/200, azaz 0,005/év.

A jelentés után négy évvel, 1979-ben következett be a harrisburgi (TMI) atomerőmű hűtőfolyadék vesztéssel és részleges magolvadással járó majdnem katasztrófája.⁸

A SZOVJETUNIÓN ÉS A NUKLEÁRIS ENERGIA TERMELÉS

A Szovjetunióban pedig az atomenergiára vonatkozó információk áramlásának blokkolása lehetlenné tette mind valódi közvélemény kialakulását, mind a szakemberek tájkozódását. A hatalom ugyanis a következő álláspontot súlykolta: **A Szovjetunióban nincs (és nem is lehetséges) nukleáris baleset.**

A Szovjetunióban minden, a nukleáris létesítményekkel kapcsolatos negatív információ közlése, terjesztése tilos volt. Grigorij Medvegyev állapította meg, hogy a balesetek eltitkolása lett a norma a nukleáris balesetek tekintetében. De nemcsak a közvélemény, hanem a kormány, de még az erőművekben dolgozók előtt is eltitkolták e tényeket. Ennek az a következménye, hogy így a negatív eseményekre vontkozó információk hiánya azzal jár, hogy azok megismétlődhetnek.⁹ Mivel a szovjet viszonyok között az emberek nem tudtak a hazájukban megtörtént nukleáris balesetokról, azt hitték, hogy a csernobili volt az első. Sőt, a csernobili reaktort a legbiztonságosabb erőműnek tartották a Szovjetunióban. A reaktor katasztrófája utáni perben kiderült, hogy számos kisebb baleset és vészleállítás volt a megelőző időszakban: „Az 1980-86 közötti időszakban 71 technikai üzemzavar közül 27 esetben egyáltalán nem vizsgálták az okokat. Sok esetben egyáltalán nem jegyezték fel a berendezés meghibásodását a működési naplóba.”¹⁰

Grigorij Medvegyev az 1966 és 1985 közötti időszakban a szovjet nukleáris iparban történt 10 komoly nukleáris balesetet muta be. Ezek közül kiemelendő egy leningrádi atomerőműben 1975-ben történt részleges magolvadással járó baleset.¹¹

Ezek az események – de az 1979-es harrisburgi (ThreeMileIsland, TMI) erőmű nukleáris balesete is – arra figyelmeztetnek, hogy a biztonság az első szempontnak kell lennie e technika esetében.

⁸ Charles Perrow: Normál katasztrófa Three Mile Islanden (első fejezet) In. Molnár László (szerk.), *Legyenek-e a fáknak jogaik?* Typotex, Budapest 1999. 21-38.)

⁹ Zhores A. Medvedev: *The Legacy of Chernobyl*, Basil Blackwell, Oxford 1990. 287.

¹⁰ Medvedev, 1990. 266.

¹¹ Stephen H. Unger, Csernobil In. Molnár László (szerk.), *Legyenek-e a fáknak jogaik?* Typotex, Budapest 1999. 51.

A NORMÁL KATASZTRÓFA KONCEPCIÓ ÉS AMI BELŐLE KÖVETKEZIK

Charles Perrow meggyőzően érvelt amellett, hogy TMI-en úgynevezett 'normál katasztrófa' vagy 'rendszer katasztrófa' következett be: „A normál katasztrófa halmozottan előforduló hibák kölcsönhatása.”¹² Ez szerint elsősorban a rendszer komplexitásából adódik. Komplex rendszerekben ugyanis mindig felléphetnek olyan, kis valószínűségű, egymástól független meghibásodások, amelyek egymással halmozottan kölcsönhatásba lépnek. Sem ezen hibák, sem a kölcsönhatásuk nem látható előre és így nem kontrollálhatók. Ezért később „normál- vagy rendszer katasztrófáról” beszél.¹³

Bár a komplex rendszerek biztonságát nagymértékben növelhetjük, az ilyen katasztrófák „elkerülhetetlenek, vagy 'normálisak' az ilyen rendszerek tekintetében.”¹⁴

A NUKLEÁRIS ENERGIATERMELÉS KOCKÁZATAI

Ha a szokásos (technikai) kockázat képletből indulunk ki, – miszerint $R = PXD$ – (ahol R =kockázat; P =a káresemény bekövetkezésének valószínűsége; D = a káresemény nagysága), akkor az atomenergia esetén P igen kicsiny, D viszont igen nagy.

Hasonló a helyzet a duzzasztógátak, a nagy vegyi anyagraktárak esetében. Mivel egy nukleáris katasztrófa okozta kár igen nagy, ezért nem fogható fel úgy, mintha helyettesíthető lenne több, kisebb katasztrófa kockázatának összegével. Bár a fenti, technikai képlet ezt megengedi.

Már a technológia tervezése során is abból kell kiindulni, hogy a nukleáris biztonság különleges szabályokat igényel és az ezeknek való megfelelés igen nagy ráfordításokat igényel, aránylagosan nagyobbakat, mint egy hagyományos erőműnél.

A NUKLEÁRIS ENERGIATERMELÉS, MINT EVOLÚCIÓS KOCKÁZAT

Krohn és Krücken szerint az atomenergia termelés az „evolúciós kockázatok” közé tartozik: Az olyan kockázatok, amelyek már létrejöttük révén megváltoztatják azt a kontextust, amiben létrejönnek Krohn és Krücken nyomán „evolúciós kockázatoknak” nevezhetjük. Például a radioaktív hulladék több ezer évre megváltoztatja a jövő nemzedékek életfeltételeit. Ezért a jelen és a jövő állapot minőségileg különböző. A technikai definíció ezt sem

¹² Charles Perrow: *Normál katasztrófa Three Mile Islanden*, (első fejezet) In. Molnár László, i. m. 28.

¹³ Perrow, 1984. 62.

¹⁴ Perrow, 1984. 330.

érzékel. A kockázat hagyományos definíciója akkor működik, ha az esemény jelenlegi és jövőbeni kontextusa lényegében azonos és a kontextustól ezért eltekinthetünk.¹⁵ Ezeket a kockázatokat a következő módon jellemzik:

Az evolúciós kockázatok sajátosságai:

1. A bizonytalanság bizonytalansága. Nemcsak az bizonytalan, hogy bekövetkezik-e a nukleáris baleset, hanem az is, hogy mi következik be, mi lesz a kár. Elég, ha a csernobili katasztrófa bekövetkezésére és néhány következményére gondolunk; Például a kis aktivitású radioaktív sugárzás következményeire, arra, hogy ennek következtében fellép-e rákos megbetegedés, s ha igen, hányan betegednek meg.

2. Az evolúciós kockázatok a hagyományos kockázatokkal szemben – amelyek lényegében a döntéshozó kockázatai – már elsősorban az érintettek kockázatai. Ha például egy vállalkozó biztosítja hőerőművét, akkor elsősorban saját kockázatával kapcsolatos döntést hoz. De az atomerőmű kockázatával kapcsolatos biztosítás már elsősorban nem a döntéshozó, hanem az érintettek ügye, mivel az ő kockázatuk lényegesen nagyobb, mint a döntéshozóé. Ezekben az esetekben várhatóan mások viselik egy döntés következményeinek terhet. Az esetleges katasztrófák következményei nemcsak a közvetlen környezetben, hanem távoli területeken is, más országokban, más kontinensen is jelentkezhetnek. A kiégett fűtőelemek tárolása pedig a jövő nemzedékeknek is gondjává válik.¹⁶

A fentiekhez kapcsolódik az a probléma, hogy miként járunk el abban a helyzetben, amikor az atomerőművek esetében fellépő katasztrófák esetében már elsősorban nem az üzemeltető, a tulajdonos, hanem azoknak az érintetteknek az ügye, akiket ennek a kockázatnak kitéttek. Vagyis a felelősség kérdéséről van szó, amit törvényben szabályoznak, ami adott esetben kártérítési felelősséget jelent.

A KORLÁTOZOTT FELELŐSSÉG ELVE

Erre jó példa az, ahogy az USA-ban a nukleáris erőművek biztonságának kérdését kezelték. Amikor a nukleáris energiát áram termelésére akarták használni, a magáncégek megvizsgálták a kérdést és úgy látták, hogy nem vállalhatják egy nukleáris baleset esetében a kártérítés megfizetését, mert ez többszörösen meghaladná vagyonukat.

Ezért 1957-ben elfogadták az atomenergia törvény módosítását, a Price - Anderson törvényt, ami korlátozta a kifizetendő kártérítés összegét. Ennek

¹⁵ Wolfgang Krohn /Georg Krücken: *Risiko als Konstruktion und Wirklichkeit*, In: Krohn/Krücken (szerk.), *Riskante Technologien*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993. 21-22.

¹⁶ Krohn/Krücken, 23.

alapján egy nukleáris baleset áldozata a tulajdonában bekövetkezett kárnak csak kb. 3%-át hajthatja be.¹⁷ Hasonló a helyzet az EU-ban és hazánkban is.

KÁRTÉRÍTÉSI KORLÁT AZ EU-BAN

Az erőművek üzemeltetőinek baleseti kártérítési felelősségét a Bécsi Konvenció még 1960-ban \$ 700 millióban állapította meg. Ez jelenleg a tagállamok többségében érvényben van. Tervezik ennek az egész unióra történő harmonizációját.¹⁸

MAGYARORSZÁG: AZ 1996 ÉVI CXVI. TÖRVÉNY AZ ATOMENERGIÁRÓL

”52. § (1) A nukleáris létesítmények közül az atomerőmű, atomfűtőmű és nukleáris üzemanyagot előállító, illetve feldolgozó létesítmény esetében az engedélyes feltétlen felelősségének összege a létesítményben történt nukleáris balesetenként nem haladhatja meg a 100 millió SDR-t; egyéb nukleáris létesítményben, továbbá a nukleáris üzemanyag szállítása, illetve tárolása során bekövetkező nukleáris balesetenként az 5 millió SDR-t.

A Magyar Állam az (1) bekezdésben meghatározott összegeket meghaladó atomkárt megtéríti, a kártérítésre összesen fordítható összeg azonban ebben az esetben sem haladhatja meg a 300 millió SDR-t. *„(Special Drawing Right) Az előbbi felismerés fényében paradoxnak tűnik a nukleáris balesetek és katasztrófák következményeire vonatkozó kártérítési kötelezettség korlátozása.*

A KOCKÁZAT KOMMUNIKÁCIÓ TORZULÁSAI. MANIPULÁCIÓ

1. Amennyiben csak a technikai kockázat-fogalom szempontjait akarják érvényesíteni, figyelmen kívül hagyják az érintett társadalom érdekeit, melyek egy adott nukleáris balesetben nagyobb mértékben sérülhetnek, mint az üzemeltető. (Például Rasmussen jelentés.) Ez a magatartás felfogható manipulációként is, mert úgy jelenik meg, mintha a biztonság normáját érvényesítené, de a valóságban elutasítja a társadalmi elfogadhatóság szempontját.

2. Amennyiben a technikai kockázat-fogalom szempontjait figyelmen kívül hagyják, akkor az érintett társadalom érdekeinek védelmét hiteltelenül

¹⁷ K. S. Shrader-Frechette: *Nuclear Power and Public Policy*, D. Reidel, Dordrecht 1980. 74-79., 143.

¹⁸ *Nuclear Illustrative Programme*, COM 2006. 844.

képviselik. Ez is egyfajta manipuláció: az érintettek védelmének látszik, pedig nem az. A technikai kockázat ignorálása hiteltelen. Kiszolgáltatja az érintetteket a csak a technikai vonatkozásokat kezelő technokratáknak. A technikailag számított kockázatot figyelembe kell venni és értelmezni kell társadalmi kontextusban.

Mindkét eset, mindkét szélsőséges felfogás a társadalomnak a döntéshozó érdekében való megtévesztő befolyásolását, manipulációját jelenti.

A fenti dilemmából kiútnak tűnik Charles Perrow koncepciója, aki a racionalitás három típusát különbözteti meg: 1. Abszolút racionalitás (ami lényegében Weber célracionalitásának felel meg, 2. A döntési lehetőségek és rendelkezésre álló ismeretek korlátozottságából kiinduló, „korlátozott racionalitás” (Herbert Simon felfogása.) és a 3. „szociális és kulturális racionalitás”¹⁹

Szerinte a harmadik szerint élünk, bár nem nagyon gondolkozunk el rajta.²⁰

A TMI erőmű balesetének fényében a Rasmussen jelentés „abszolút racionalitásával” szemben a laikusok „szociális és kulturális racionalitása” fölényben volt.

A társadalom számára az a fontos, hogy ne ragaszkodjon mereven egyik fél sem – sem a szakértők, sem a laikusok, sem a politikusok – valamely egyoldalú állásponthez, hanem demokratikus kommunikációban alakuljon ki a társadalom érdekének megfelelő döntés.

¹⁹ Perrow 1984. 315.

²⁰ i.m. 316.

Első kérdésként vizsgáljuk meg, van-e létjogosultsága egy olyan előadásnak, amely a jog és a hazugság viszonyával foglalkozik. A kérdést az teszi indokolttá, hogy a gazdag jogi szakirodalomban nem igen találkozhatunk ilyen tartalmú monográfiával vagy cikkel. Vagy egy más megközelítésben olyan bűncselekmény, hogy hazugság nem létezik, sem a BTK-ban, sem a tankönyvekben nem találkozhatunk olyan bűncselekménnyel, amely a hazugság elnevezést viseli. Vagyis van olyan bűncselekmény, hogy emberölés, rablás, lopás, nemi erőszak, de olyan, hogy hazugság általában nincsen. Ez azt jelenti, hogy a jog általában nem tartja szabályozandónak a hazugságot, mint olyant. Konkréten: nem szép dolog hazudni, a hazugság erkölcsileg elítélendő ugyan, de a hazugságok túlnyomó többsége nem igényel jogi szabályozást. Példával élve, erkölcsileg nem helyeselhető, ha egy férj vagy egy feleség megcsalja a másik házastársát, és hazudik arról, hogy mivel töltötte délutánját, de nem jogi bűn, mint ahogy a diák sem bűnözik, amikor a vizsgán azt hazudja a tanárnak, hogy „tanár úr én készültem”, holott az ellentéte igaz. Hasonlóképpen a hazugság önmagában nem egyenlő az emberi jogok megsértésével, mivel az emberi jogok egyetlen válfaja sem vallja azt, hogy emberi vagy alapjog lenne, hogy az embernek ne hazudjanak, mindenkor igazat mondjanak neki. Ez azonban a problémakör első megközelítése. Nem kapunk ugyanis hasonlóan negatív választ, ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy van-e olyan bűncselekmény, amelyet nem hívunk ugyan hazugságnak, de a hazugság elengedhetetlen eleme a bűncselekménynek, szaknyelven „*conditio sine qua non*ja” az adott bűncselekménynek. Itt már igenlő választ kapunk: számos súlyos bűn csak úgy és akkor realizálódhat, ha az elkövető hazudik. Ilyen például a csalás.

Ugyancsak más képet kapunk, ha a problémát egy másik összefüggésben vesszük vizsgálat alá. Nevezetesen onnan, hogy a hazugság erkölcsi értékelése attól függ elsősorban, hogy mekkora kárt okoz annak, akinek hazudtak. A hazugságokban ugyanis közös az, hogy a valóságnak ellenmondó információt tartalmaznak, de igencsak eltérők abból a szempontból, hogy ezzel okoznak-e kárt, és ha igen mekkorát. A hazugságok válfajai igencsak széles skálán húzódnak az ártatlan, gyermeki hazugságoktól a legsúlyosabb károkig. Pontos felmérések arányukról természetesen nincsenek, mert a hazudozók éppen azért hazudnak, hogy arra senki se jöjjön rá, igaznak tekintse, ami nem az. A hazugságkutatók – mert ilyenek is vannak, az un. mentilógusok –

igen eltérő adatokat közölnek. Közös álláspontjuk az, hogy mindenki hazudik, ezért a hazugság a társadalmi élet megsemmisíthetetlen része, amely az önvédelem egyik formája, és ennyiben létszükséglet. P. Stiegnitz osztrák hazugságkutató szerint, az a legnagyobb hazug, aki azt állítja, hogy sohasem hazudott.

Ami a hazugságok válfajait illeti, itt a skála az ártatlan hazugságoktól, mint amilyenek a bókók zöme az igencsak ártó hazugságokig terjed, s ez utóbbiak még akkor is kriminálizandók, vagyis a bűnök sorába tartoznak, ha egyet értünk azzal, hogy a bűnné avanzsálás azon az alapon történik, hogy a jog a végső eszköz egy probléma kezelésére. És itt jutunk vissza a jog és a hazugság viszonyának megindoklásához: a különösen nagy kárt okozó hazugságok büntetést érdemelnek, s ezeket fogjuk a következőkben szemügyre venni.

Ha a kriminalizált hazugságokat, amelyeket a BTK büntetni rendel, sorra vesszük, akkor az első bűncselekményfajta: a csalás. A csalás per definitionem a hazugságra épül, mert az az alapja, hogy a csaló valamiben hazudik, félrevezet, s ezáltal kárt okoz a becsapott embernek. A csalás jogi tárgya amire irányul, a vagyon, azaz adott személy pénzben kifejezhető értékű jogainak és kötelezettségeinek összessége. A csalás sértettje a vagyoni kárt elszenvedő természetes vagy jogi személy, akit a csaló félrevezetett. A félrevezetésnek nem kell kiterjednie a jogügylet egészére, csak az szükséges, hogy a jogügylet olyan elemeit fogja át, amelyek a károkozással okozati összefüggésben állnak. A csalás velejárója, hogy néha a becsapott személy maga tesz olyan intézkedést, amivel magának vagy másnak kárt okozott. A csalás akkor képez bűncselekményt, ha a kár összege meghaladja a 20 000 forintot. A csalás egy szélesen kiterjedt bűncselekmény, amely a vagyoni formától kezdve a magán, illetve közokirat hamisításig terjed.

A következő bűncselekmény, amely szintén a hazugságra épül a hamis vád. Ennek jogi tárgya az igazságszolgáltatás működése, amelyet azzal veszélyeztet az elkövető, hogy lehetőséget teremt arra, hogy meghatározott ártatlan személy ellen büntető, szabálysértési vagy fegyelmi eljárást indítsanak.” A hamis vád elkövetésének tipikus formája a feljelentés, de elkövethető más perjogi aktusok által is. Például valaki fellebbezés során vádolja be azt, aki a valóságban nem követett el bűncselekményt. E bűncselekménynek jellegzetes alakja az, hogy az elkövető azzal vádolja meg a sértettet, hogy az illető elkövetett egy tényállásszerű, jogellenes és bűnös cselekményt. A vádolás akkor is hamis, ha konkrét személy vonatkozásában egy olyan cselekmény megtörténtét állítják, amely meg sem valósult. A bűncselekmény létrejön akkor is, ha az elkövető koholt bizonyítékokat állít elő, vagy azokra hivatkozik.

A következő hazugságra épülő bűncselekmény: a hatóság félrevezetése. Ennek a magatartásnak kriminalizálása az igazságszolgáltatást, a hatóságot a

felesleges eljárások megindításával szemben védi. Ez a bűncselekmény csak tevésSEL követhető el oly módon, hogy a vádlott bejelentéssel él, amennyiben meghatározott tényeket vagy adatokat a hatóság tudomására hoz, amelyek azonban nem valóságosak, hanem koholtak. A bűn elkövetése nincs meghatározott hatósághoz kötve, a bejelentés bármely hatósághoz érkezhetsz, s az elkövető lehet egy más per vádlottja, de más is. Nem feltétele a bűncselekmény elkövetésének az, hogy a címzett valóban tévedésbe essen. Ennek hiányától a bűncselekmény továbbra is megvalósul.

Ugyancsak a hazugságra épül a következő bűncselekmény: a hamis tanúzás, amely a hazugságra épülő bűncselekmények közül a leggyakrabban fordul elő. Ez a bűncselekmény azért veszélyes a társadalomra, mert megteremti az igazságtalan határozatok meghozatalának lehetőségét, mégpedig azért, hogy egy áratlan embert ítélhetnek el, vagy egy bűnöst mentenek fel. Ezt a bűncselekményt egyaránt elkövethetik olyanok, akik a bűnperekben különböző funkciókat látnak el. Így a tanúk, ha az ügy lényeges körülménye tekintetében valótlan vallomást tesznek, vagy lényeges tényt elhallgatnak. De elkövetheti a bűncselekményt a szakértő is, ha hamis szakvéleményt ad, a tolmács, ha hamisan fordít. Ezen kívül bárki, aki hamis okiratot vagy tárgyi bizonyítékot szolgáltat. A hamis tanúzás csak akkor valósul meg, ha a félrevezetés vagy az elhallgatás a bűncselekmény megítélése szempontjából lényeges körülmény, amely az ítéletet befolyásolja. Azt hogy valóban lényeges volt-e a szóban forgó eseményt azt a bíróság a körülmények figyelembe vételével dönti el.

Feltehető az a kérdés, hogy miért fordul elő, hogy valaki hamisan tanúskodik, amikor az emberek jelentős része tisztességes, törvénytisztelő? Ennek a jelenségnek legalább két oka lehet. Az első ok az, hogy Magyarországon is létezik egy kisebb-nagyobb létszámú alvilág, amely különféle fenyegetésekkel rákényszeríti akarát azokra, akiknek az előbbiekben leírt funkciói vannak egy adott bűncselekménnyel kapcsolatban. E jelenség ellen hat a védett tanúk intézménye, amely az esetek egy részében sikeresen veszi fel a harcot az alvilággal szemben. A másik ok abban rejlik, hogy a családi-baráti kapcsolatok is hozzájárulhatnak ahhoz, hogy valaki hamis alibit tanúsítson a terhelt javára, amelyért az ily módon el nem ítélt vádlott hálával tartozik.

A hamis tanúzás azonban nemcsak büntető ügyekben fordul elő, hanem polgáriakban is. Ez fordul elő, ha az elkövető hamis végrendeletet készít és használ a közjegyző előtt, hogy az örökséget a törvényes örökösekkel szemben jogtalanul megszerezze.

A büntető törvénykönyv azonban nem csak a hamis tanúzást rendeli büntetni, hanem a hamis tanúzásra való felhívást is. Ennek társadalmi háttere az, hogy ezáltal kisebb-nagyobb mértékben csökken a hamis tanúzás, mivel az esetek jelentős részénél, a hamis tanúzó nem önként, jó szántából

követi el a hamis tanúzást, hanem rákényszerítés hatására cselekszik törvényellenesen. Ezért irreális lenne, hogy a nem akaró hamis tanúzt büntetni rendelik, a felbujtót, aki bizonyos fokig bűnösebb az elkövetőnél viszont nem büntetik. A törvény szerint ezt a bűncselekményt csak szándékosan lehet elkövetni, a vádlottnak egyértelműen tudnia kell, hogy milyen következménnyel jár a hamis tanúzásra szolgáló rábeszélés.

Ha idáig értünk a büntetendő hazugság rövid felvázolásával, akkor a hallgatóban (vagy olvasóban) felmerülhet a kérdés, miért nem foglalkozunk a rágalommal, illetve a becsületsértéssel, amelyek a köztudatban úgy élnek, mint a hazugság tipikus formái. Ez különösen a rágalomra igaz, amelynek a közfelfogás szerint éppen a hazugság a jellemző jegye: a rágalom eszerint attól rágalom, hogy hamis és sértő, vagyis ami nem hamis az nem is rágalom. Csakhogy jogilag ez nem így van: a büntető jogi tankönyvek szerint „A tényállítás valótlan, de valódi tény állításával is. És ugyanez érvényes a becsületsértés esetére is, annak sem kell szükségszerűen hamis tényekre épülnie...”,¹

Úgy gondolom, hogy a most elmondottak alapján jogos az a feltételezésünk, hogy a hazugság általában nem büntetendő, de vannak olyan formái, amelyek társadalmilag veszélyesek, ezért kénytelen a jog is velük foglalkozni, azaz kriminalizálni. De egyes esetekben nemcsak a büntetőjog, hanem a polgári jog is foglalkozik a hazugság jogi következményeivel. Természetesen az általam vázolt kép ugyancsak vázlatos, egy sokkal kiterjedtebb elemzés megtalálható a büntetőjogi tankönyvekben.

Előadásomat még sem fejezem be, amennyiben szeretnék röviden kitérni egy olyan problémára, amely közvetve összefügg a hazugsággal, és amelynek vannak jogi vonatkozásai is. Ez a probléma a hallgatás és hazugság viszonyának értékelése. Ehhez azonban be kell vonnunk egy harmadik kategóriát is, még pedig az igazságot. A hazugság és az igazság első megközelítésben egymást kizáró, ellentétes viszonyban állnak. Aki hazudik, nem mond igazat és fordítva.

De hol foglal helyet a hallgatás? A hallgatás a hazugságnak, de az igazságnak is ellentéte: aki hallgat, az nem hazudik, de nem is mond igazat. Ha tehát egy diszciplína, legyen az tudományág, vagy egyéb társadalmi jelenség, az igazság feltárására törekszik, akkor a hallgatás korlátként, gátként jelenik meg. Érvényes ez a jogra is, különösen a büntetőjogra, ahol a bűnügyek alapp problémája, hogy minél inkább feltáruljon az igazság, ezért központi kategóriája az igazság feltárására szolgáló bizonyítás. És mivel az elhallgatás az igazságra is vonatkozik, a jog, mint olyan nem kedveli a hallgatást. Ugyanakkor a hallgatás Janus arcú: nemcsak negatívum, amennyiben a hallgató

¹ Lásd pl. Kiss N.-Hollán M.: *Büntető jog* 2. Dialóg Campus Kiadó, Budapest 107. o.

ember nem hazudik, nem követi el a hazugságra épülő bűncselekményeket. Ezért a jog is kétféle módon viszonyul a hallgatáshoz: egyrészt-kivételesen bünteti a hallgatást, másrészt bizonyos esetekben előnyben részesíti a hallgatást az igazmondáshoz képest.

Ez a kivétel az, hogy a BTK bűncselekménynek tekinti a „mentő körülmények elhallgatását”. E tekintetben a jogalkotó úgy véli, hogy igazságos ítélet csak akkor születhet, ha a bíróság figyelembe veszi a mentő körülményeket is. Másként kifejezve senkinek sincs joga másnak abban a formában ártani, hogy a büntető per során elhallgatja a tudomására jutott enyhítő körülményeket. Ennek jegyében a bűncselekmény jogi tárgyát úgy lehet megfogalmazni, hogy a tényállás megalkotásának célja az igazságtalan büntető ítéletek meghozatalának elkerülése, és ez csak akkor valósulhat meg, ha a bíróság figyelembe vesz a tudomására jutott enyhítő körülményeket. Ez a bűncselekmény csak mulasztással realizálható, a bűncselekmények többségétől eltérően, itt a nem tévés az, ami büntetendő.

Ugyanakkor a jog számos esetben felhatalmazza az érintetteket, hogy hallgathatnak. Így a terheltnek joga van arra, hogy önmagát ne vádolja, ne tegyen vallomást, a családtagoknak arra, hogy ne tanúskodjanak, stb. Ez azonban azt jelentheti, hogy a bíróság esetleg nem jut hozzá olyan fontos információkhoz, amelyek ítéletét jelentős mértékben befolyásolhatnák. A jog sokrétűséget demonstrálja, hogy míg az előző esetben a jog megengedi a hallgatást, addig számos esetben hallgatásra kötelezi az érdekeltet. Ide tartoznak azok az esetek, amikor a BTK kötelező hallgatást ír elő, a valóság közlése tehát bűncselekmény. Ilyenek az államtitkok, a szolgálati titkok, a bank titkok, stb., amelyek feltárása bűncselekmény, hacsak az illetők nem kapnak felmentést az arra felhatalmazott hatóságtól. Ez azonban azt jelenti, hogy az ügy kimenetele szempontjából esetleg fontos információktól esik el a bíróság. Érvényes ez néhány foglalkozásra is. A gyóntató papnak épp úgy hallgatnia kell a csak neki elmondott dolgokról, mint az ügyvédnek a kliensétől megkapott információkról. De erről talán majd egy későbbi konferencián.

A TÖRTÉNELMI ÉS POLITIKAI HAZUGSÁG LÉLEKTANA

SIMON-SZÉKELY ATTILA

MI A HAZUGSÁG?

A Pszichológiai Lexikon szerint: „Tudatosan valótlan állítás, tágabb értelemben minden olyan, a valóságnak ellentmondó közlés, amelynek célja mások félrevezetése. A valóság elferdítésére való szélsőséges hajlamot betegesnek is tekinthetjük.” (6)

A Magyar Értelmező Szótár hasonló módon, de röviden így határozza meg a hazugságot: „Tudatosan valótlant mond, azaz hazudik.”

A román nyelvű Dictionar de Psihologie, Pszichológiai Szótár pedig: Komplex érvényesülési reakció, amely nem a valóságnak megfelelő, és amely a dilemmában lévő morális tudat kifejeződése lehet. (7)

A pszichopatológiában a kóros hazudozás, a mitománia (gr. mythos – mítosz, és mánia), a valóság állandó beteges elferdítése, és mindenféle valótlan történetek kitalálása.

LEHET-E HAZUGSÁG NÉLKÜL ÉLNI?

„A hazugság mindennapi életünk szerves része. Megszoktuk, nélküle nem is létezhetünk. Hazugság nélkül megállna az élet. Nem működnének a hivatalok, ellehetetlenülnének az emberi kapcsolatok, megállna az ország. Megszűnnének a barátságok is, széthullanának a családok, elmagányosodnának az emberek. ... Pl. Amerikában, amikor valakit elgázol az autó, s a járókelő megkérdi hogy van: „Minden rendben?”, a válasz (vérző testrészekkel): Köszönöm, jól vagyok.” (1)

A progresszív hazugság összeköt, mint a malter, a destruktív hazugság rombol, lerombolja az emberi kapcsolatokat.

Példák a logikai „hazugságokra”

Minden krétai hazudik.

Epimenidész krétai.

Tehát Epimenidész is hazudik.

Epimenidész mondja (más néven a „hazugság-paradoxon”):

Minden krétai hazudik.

Epimenidész nem krétai, csak mondja, hogy az.

Epimenidész hazudik, ha azt mondja, hogy krétai. – és akkor is hazudik, ha krétai.

Epimenidész nem hazudik, mert nem krétai.

Én hazudok (igazat mondok) akkor, amikor azt mondom, hogy hazudok (igazat mondok). (Behelyettesítve külön-külön, és mindkettőt egyszerre is.)

Én nem hazudok (igazat mondok) csak állítom, hogy hazudok.

Tehát én nem hazudok akkor, amikor állítom, hogy hazudok. (Mert akkor, csak állítom, hogy hazudok, azaz akkor állítottam, hogy hazudok, amikor nem hazudtam.) Mindkét esetben igazat mondok.

Ez egy hamis kijelentés.

Ez a kijelentés nem hamis, csak azt állítja, hogy hamis.

Tehát ez a kijelentés nem hamis akkor, amikor azt állítja, hogy hamis.

Milyen a sikeres hazug? (12)

Hazudok, tehát vagyok!

Hogyan jobb élni? Ha mindig az igazságot tartjuk szem előtt? Netán hazugságokkal?

Ismert közmondás: „A hazug embert előbb utoléri, mint a sánta kutyát.”

Wilhelm Busch, az ismert német humorista is így vélekedett: „A legjobbaknak olykor hazudniuk is kell. S teszik ezt időnként élvezettel.”

Udvariasságból, bókolás céljából is hazudunk:

Milyen csinos a ruhád! – miközben ízléstelennek találjuk a ruházatát.

Ez néha mindkét fél számára kedvezőbb, mint az őszinte ítélet.

Ki tud igazán sikeresen hazudni? (12)

Julian Paul Keenan (Montclair State University, New Jersey) emóciókutató szerint, kapcsolat áll fenn a sikeres hazudás és az én-tudat fejlettsége között:

A kevésbé erős én-tudattal rendelkező emberek rosszul tudnak hazudni, és könnyebben megtéveszthetők hazugságok által.

A gyerekek nem sokkal én-tudatuk kialakulása után, vagyis két-hároméves koruk körül már képesek hazudni. Négyévesen már azzal a képességgel is rendelkeznek, hogy célzottan vessék be hazugságaikat – mondjuk azért, hogy megússzanak egy fenytést.

A bíróság előtt hazudni, büntetendő tett.

Az agykutatás legújabb eredményei alapján feltárt módszerek, igen hasznosnak bizonyulhatnak a hamis állítások leleplezésében.

A gondolatok tükröződnek az idegsejtek közötti kapcsolódási helyek szerkezetében és dinamikájában. Valószínűleg már csak idő kérdése, hogy mikor lesznek képesek a tudósok, eléggé pontosan meghatározni a hazugság és a valóság idegi jelzéseit.

Ez döbbenetes változásokat hozhatna nem csak az igazságszolgáltatás és a rendőrség gyakorlatában, hanem a politikai élet színterén is; gondoljunk csak a politikusok választási beszédeire...

POLITIKA ÉS HAZUGSÁG

Vajon miért és hogyan hazudnak a politikusok?

Az ősi mesterség, a politika, még egy másik ősi mesterség mellett...

Az ígéret szép szó, ha megtartják úgy jó – a politikában legtöbb esetben a negatívja érvényes: Az ígéret szép szó, ha nem tartják meg úgy jó. (8)

Niccoló Machiavelli 1532-ben kiadott, „A fejedelem” című könyvéből:

„Az odajutáshoz nem pusztán virtus és nem pusztán szerencse kell, hanem inkább szerencséével párosult ravaszság.” – mindenkorra érvényes.

Peter Stiegnitz, magyar származású bécsi professzor, a hazugságkutatás, a mentiológia megalkotója. Stiegnitz Budapesten született, 1956-ban, húszévesen hagyta el Magyarországot. A bécsi egyetemen pszichológiát és szociológiát tanult.

„Mindenki hazudik” című könyve magyarul is megjelent.

Szerinte a hazugság, nem embertársaink előre eltervezett és súlyos félrevezetését jelenti, hanem a valóságtól való eltávolodást.

Idézek Stöckert Gábor: „A hazugságkutató hisz Orbánnak” c. interjúból:

„Ki hazudik többet: egy politikus vagy egy olyan személy, aki nem foglalkozik politikával?

A választások előtt mindig többet hazudnak a politikusok, egyébként nem. Választások után általában csak akkor hazudnak, ha veszélyben van a helyzetük. Olyankor intelligencia kérdése, hogy mennyire csinálják ügyesen.”

„Ha már itt tartunk, kik a legügyesebb hazudozók?

A nők. Húsz százalékkal kevesebbet hazudnak, mint a férfiak, de jobban. A nők jobban képesek felmérni a valóságot, és aki a valóságot olyannak látja, amilyen, annak kevesebbet kell hazudnia. Máshogy, másról is hazudnak a férfiak és a nők. A férfiak hazugságainak gyakori kiváltója a stressz vagy a hátrányos helyzet, a nők motivációja általában a hiúság. A férfiak leggyakrabban az autókkal kapcsolatban hazudnak – a világeért sem vallanák be, hogy nem értenek a kocsikhoz. A második helyen áll a munkahely, harmadik a sport, negyedik a hűség. A felnőtt nőknél a testsúly és a kor a két kedvenc, harmadik helyen áll a hűség. E téren gyakori az önhazugság: a feleség sokszor akkor sem ismeri el férje hűtlenségét, ha már a fél város tudja, hogy a férjnek szeretői vannak. Negyedik helyen a bevásárlások állnak, a nők szeretik bizonygatni, hogy milyen olcsón vásároltak, bizonyítani akarják, hogy értenek a gazdasághoz, legalábbis a családon belül.” (9)

„Ön miért lett hazugságkutató?

Több oka van, a legfontosabb talán önéletrajzi: szigorú apám volt, akitől állandóan féltem, és sokat hazudtam neki. Több mint 40 százalékból azért hazudunk, mert félünk a felelősségre vonástól. A másik ok, hogy úgy érzem, senki nem foglalkozik ezzel a témával. 1963-ban fejeztem be a bécsi egyetemet szociológia és pszichológia szakon, és azt láttam, hogy a hazugsággal csak az irodalomban találkozom, a társadalomtudományban nem. Büszkén vallom, hogy én kezdtem először tudományosan kutatni a hazugságokat, ma már persze sokan foglalkoznak vele Amerikában is. Marketing-okai is voltak a választásomnak, ha úgy tetszik.” (9)

„Emlékszik az első hazugságára?

Igen, és szörnyű történet kapcsolódik hozzá. Hét éves voltam, amikor a nyilasok letartóztattak, mint zsidót. Nyilas házba kerültem, ahol valaki a szemembe világított, és megkérdezte, kölyök, te zsidó vagy? Azt válaszoltam, hogy nem. Szőke hajam és kék szemem volt, így a nyilas elhitte. Azt mondta, akkor semmi keresnivalóm nincs itt, és kidobott az utcára. Ez a hazugság mentette meg az életemet.” (9)

Az emberek minden nap hazudnak egymásnak és saját maguknak is.

Pl. a meghatározó problémák szőnyeg alá söprése, az elégedett mosoly reggel a tükör előtt.

Stiegnitz: mindenki érez késztetést a hazugságra, ez túlélési szükséglet. A morális határ a fontos: apró füllentések nélkül nem is lehetne boldogulni. Negatív cselekedet az, ha embertársainkat szándékosan félrevezetjük

Háromféle hazugság létezik:

1. az önhazugság: saját magunkat védjük meg az igazságtól;
2. a közösségi hazugság: a környezetünk becsapása
3. a tömeghazugság: csoportok saját célból történő félrevezetése

Ez utóbbi hatványozottan jelenik meg, ha éppen választási kampány zajlik.

Alexis Latham, kommunikációs szakember szerint nem igaz, hogy egy jó beszéd felépítésében a tartalomnak van a legnagyobb szerepe.

A testbeszéd, a metakommunikáció, szemkontaktus, a beszédtempó, a mozdulatok 90%-ban számítanak. A pozitív kisugárzás sokkal többet ér, mint a jól megírt szöveg.

A viselkedés teremti meg a kapcsolatot a hallgatósággal, nem a szépen megfogalmazott mondanivaló! Ha egy szónok nem gyakorolja folyamatosan a mimikai eszközöket, nem kapja meg a szükséges bizalmat. A legfontosabb a kapcsolat a hallgatósággal, a szimpátia elnyerése.

Pl. Barack Obamának bármelyik beszédét figyeljük: az 'amerikaiak' szó kimondása közben, az elnök rendszerint finoman felemeli az egyik karját, mint-ha óvó kezét atyailag az ország fölé emelné (Forrás: David Maxwell/MTI).



Vagy pl. a közönség egyik tagjára mutat, mintha egyébként szeretné megszólítani az embereket. Szinte észrevehetetlen gesztus, de a mozdulatsorral teremtett emelkedett hangulattól, könnyű szökik a hallgatóság szemébe. Így képes elterelni a figyelmüket arról, hogy mi is a beszéd igazi mondanivalója. (Forrás: David Maxwell/MTI)



Magyarországi politikusok is gyakran használják a következő kifejezéseket: 'Magyarországért', 'a köztársaságért', 'emberek', a 'polgárok'.

A politikusi beszédírás, a beszéd összetétele szempontjából is vannak fontos mozzanatok: A teljesíthetetlen ígéretek körbe kell bástyázni vállalható, és ezért reálisnak tűnő program-pontokkal is. Fontos, ha az elhiteitni kívánt hazugság alapvetően igaz, és tényeket tartalmazó gondolatok között szerepel.

A honatyák beszédeiben gyakran előfordulnak: a történelmi tényekkel teletűzdelt párhuzamok és a hétköznapi életből vett példák.

A beszédet érdemes olyan kifejezésekre, közismert mondatokra építeni, amelyek korábban már sikert arattak a nagyközönség előtt. Pl. nagy emberek példamutató életútjának jelenkori újraértelmezése, közismert mondásaik tételszerű kijelentése stb.

A közönség szimpátiájának elnyerése szempontjából szükséges a folyamatos gyakorlás és önelemzés. Pl. a tükör előtt próbálja el, vagy ha videokamerára rögzíti a szónoklatot, kielemezhetők és kijavíthatók a retorikai és mimikai hibák.

A politikusok felkészítésével, több szakember is foglalkozik.

Ha a közönség azt látja, hogy a szónok rendkívül felkészült és magabiztos, sokkal könnyebben azonosul a beszéddel. (8)

„A hazugságot mindenki önmagának vallja be először, és szinte mindig megbocsátunk magunknak, mert általában jó okot találunk rá, hogy miért tettük.

A sajátunkénál sokkal szigorúbban ítéljük meg mások hazugságát: különösen a politikusokét.

Ha egy nyugat-európai demokráciában hazugságon kapnak egy politikus, akkor ő megbukik. Főleg Amerikában, a protestánsoknak a hazugság a legnagyobb bűn a hazaárulás után.” (9)

TÖRTÉNELEMHAMISÍTÁS

Mottó: „A történelmet a győztesek írják.” (1)

„A diktatúrákban a történelmet a mindenkori hatalom írja. Még a demokráciákban is a hatalom legtöbbször késztetést érez arra, hogy a múltból azokat az elemeket emeltesse ki udvaroncaival, amelyek a pillanatnyi érdekeit szolgálják.” (1)

Akkor, amikor egyik állam leigázza a másikat, elfoglalja területeit, vagy a saját országához csatol egyes részeket a másik országból, elkerülhetetlen, hogy meghamisítsa a történelmet.

Az egyik legjobb példa erre, a román történelemhamisítás. A kommunizmus ideje alatt, de főleg a ceausisza korszakban, a történelemhamisítást állami szinten üzték, erre kijelölt kutatóintézetek és jól megfizetett történészek hada.

Sok száz oldalas történelemkönyveket írtak, valamint az iskolai tankönyveket is ezek alapján állították össze.

Bukarestben bármilyen politikai rendszer is legyen, annak szarkatermésze állandó marad, ugyanígy velünk foglalkozó könyveikben változatlanul tőlünk lopnak történelmet.

Kolozsvárt, Neagu Djuvara román történész közel négyszáz oldalas, eredetileg négy éve megjelent, román középiskolásoknak szánt könyve („O scurtă

istorie a românilor povestită celor tineri”, „A románok rövid története, a fiatalok számára”) figyelemreméltó alkotás. „Megtudjuk belőle először is, hogy „egyes krónikák” szerint a koraközépkori Erdélyben élt szlávokon kívül a „latin ajkú, vagyis a későbbi román nyelvet beszélők”-kel szemben (akik amolyan „kis román államalakulatok”-at képeztek) rendszerint csak erőszakoskodni tudunk, hiszen önmagukénak tekintett földjük „kiaknázása érdekében a magyar királyok – ugyanúgy, mint Magyarországon – erőteljes telepítési politikát alkalmaztak: előbb a besenyők, majd a kunok ellen a Keleti Kárpátok lábánál letelepítették a határ védelmére azt a népet, amely velük együtt jött Európába, magyarul székely a nevük: származásuk nem teljesen tisztázott, de az biztos, hogy kezdettől fogva felvették a magyar nevet”. (11)

Lucian Boia, jeles román történész, a Bukaresti Egyetem Történelem Fakultásának professzora. 1997-ben megjelent: Történelem és mitológia a román közgondolkodásban c. munkája, 2013-ban pedig, „Románia miért más?” (De ce este România altfel?) c. könyve.

Boia a következőket nyilatkozta az Adevarul c. nagypéldányszámú román lapnak (13):

„Az olyan magyar családokból induló gyerekek, akik odahaza szüleiktől hallottak már egyet s mást Erdély történelméről, elképedve szembesülhetnek a Románia történelmét oktató iskolai történelemkönyvek és az otthoni útravaló között tátongó óriási szakadékkal.”

„A szerzőnek sikerült alaposan felkavarni a román történetírási állóvizét. Könyvei a történelemhamisítás béklyójában vergődő román olvasó számára újabb és újabb kérdéseket, tisztázatlan korszakokat tárnak fel, egyszerű, közérthető, tudománynépszerűsítő stílusban.”

„A magyar történészek által teljes egészében megkérdőjelezett, összességében a legvitatottabb román történelemszemlélet a dák–római (dákóromán) kontinuitás elmélete, amely ma is változatlanul szerepel az iskolai történelemkönyvekben.”

„Lupescu történész szerint a kontinuitás kérdését különféleképpen értelmezi a román történészszakma: A kommunista történetírásban a hangsúlyt Erdélyre, illetve Románia területére összpontosították, és régészeti érvekkel próbálták alátámasztani. A történész szerint azonban a kerámiatöredékek nem beszélnek, nem tudjuk megállapítani belőlük, hogy a leletek szláv vagy valamilyen neolatin lakossághoz köthetők.”

Dr. Kazár Lajos ausztráliában élő magyar nyelvész, kutató, egyetemi tanár (Australian National University, Canberra) a következő kérdéseket intézte a román történészekhez (néhány idézet belőle (14):

1. „Feltételezve, hogy az oláhok/románok állandó lakosai voltak azon földnek, melyet ma Erdélynek hívnak, s ahonnan a római telepéseket és légiókat

Kr. u. 270. körül kivonták, és tekintve, hogy a rómaiakat ott követő népek: a gótok, hunok, gepidák, avarok, bolgárok mind elsőpródtak a népvándorlás sodrában, miközben – a dáko-román elmélet követői szerint – az oláhok/románok „dáko-román” elei ugyanott „barlangokban élve” megmaradtak, jó lenne tudni, pontosan mely barlangokban éltek túl észrevétlenül a háborúkkal teli hat évszázadot a magyar honfoglalásig? És hol van-nak az idevágó régészeti bizonyítékok: hálófűlkék, edénytöredékek és egyéb háztartási eszközök, szemétdombok és más leletek, amelyek tanúsítják a „dáko-román” tömegeknek ilyen barlangokban folytatott állandó életét? (U.i. ilyen leleteket még nem talált senki).”

4. „A 19. században élt Alexandra de Cihac román nyelvész elemzése szerint (*Dictionnaire étymologique de la langue roumaine*) a román nyelv szókincse akkor a következő összetételű volt: 45,7% szláv, 31,4% latin, 8,4% török, 7,0% görög, 6,0% magyar, 0,6% albán és valamelyes ismeretlen eredetű, de dák eredetű egy sem. Hol vannak a dák maradványok?”

5. „Mivel lehet magyarázni, hogy számos, feltűnően közös vonás van az albán és a román nyelvben? A történettudomány nem tud arról, hogy az albánok elei Erdélyből vándoroltak volna a történelmi Albánia területére, viszont Albánia szomszédsgában már a 10. században nagy terjedelmű oláh (vlach) szállásterületek léteztek. Arumun és Megleni románok ma is élnek ott jelentős számban.”

8. „A *Regestrum Varadiense* (Váradi regesztum) nagyváradi püspökségnek isten ítéleteki pere egész Kelet-Magyarországra kiterjedő illetékességi területén 1205 és 1238 között lefolyt perekre vonatkozó hivatalos feljegyzéseit tartalmazza, melyekből kb. 600 helységnevet és kb. 2.500 személynevet gyűjtöttek ki. Egyik lista sem tartalmaz egyetlen olyan nevet sem, mely oláh/román eredetű volna. Mi ennek a magyarázata?”

9. „Mi a magyarázata annak, hogy az állítólag dák és római ősoktól származó oláhok/románok – jóllehet a dákoknak voltak megerősített városaik, a rómaiak pedig messze földön híresek voltak nagyszerű városok építéséről – egyetlen város nem létesítettek Erdélyben, sem a magyar honfoglalás előtt, sem azután? Mi több: az oláh/román nyelvben az órás (város) szó az ómagyar waras kölcsönzése?”

10. „Erdély településtörténete azt mutatja, hogy a 13. század végén 511 falunévből csak 3 volt oláh/román eredetű. Talán csak a 13. században kezdtek az oláhok/románok Erdélybe bevándorolni?”

11. „Mi az oka annak, hogy Erdélyben egyetlen folyó vagy nagyobb patak neve sem oláh/román eredetű?”

IRODALOM

- (1) Kozák Gyula (2002): A hazugság mindennapi életünkben. Budapest, Balassi Kiadó.
- (2) Csernus I., Kígyós É., Popper P. (2004): Titok, elhallgatás, őszinteség. Bp., Saxum
- (3) Barnes, J. A. (1994): A Pack of Lies. Cambridge, Cambridge University Press.
- (4) Popper Péter (1999): Hazugság nélkül. Budapest, Saxum
- (5) Marin, Gh. (1972): 1001 de fete ale adevarului si minciunii. Iasi, Editura Albatros
- (6) Pszichológiai Lexikon (2002): Budapest, Magyar Könyvklub
- (7) Schiopu, Ursula (coord) (1997): Dictionar de Psihologie. Babel, Bucuresti
- (8) Pölczmann Balázs (2010): Politika és hazugság: hogyan kell jól csinálni?
- (9) Stöckert Gábor: A hazugságkutató hisz Orbánnak. 2006. szeptember 26.
- (10) Makkay József: A román történelem hiányzó ezer éve. Erdélyi Napló, 2013. február 11.
- (11) Ifj. Tompó László: A román történelemhamisítás magasiskolája: nekik köszönhetjük, hogy megszabadultunk a kommunizmustól. Hunhír.info 2012. július 9.
- (12) Milyen a sikeres hazug? Natúrsziget 2008. szeptember 22.
- (13) http://adevarul.ro/cultura/istorie/ce-facem-romania-lucian-boia-minciuna-mitul-fondator-romaniei-moderne-1_50f6d4e1dc344dc202414409/index.html
- (14) <http://erdely.ma/publicisztika.php>

TARTALOM

Laczkó Sándor

Hazugságmisztérium - Előszó

*„De minden hazug az ellenkezőjét mondja annak, amit gondol az ő szívében,
s azzal a céllal, hogy becsapjon.”*

Vajda Mihály Kit érnek el hamarabb, a hazug embert, vagy a santa kutyát?

Weiss János A hazugság mint politikai rendszer

Egyed Péter Ígéret, elhíhetőség, elvárás. A 'politikai hazugság' kognitív összefüggései.

Losonczi Alpár A hazugság politikai gazdaságtana (A hazugság elviselhetetlen könnyedsége)

Balogh László Levente A politikai hazugságról

Mester Béla Hazudni és igazat mondani szavak nélkül

Kovács Gábor Az igazság, a politika és valóság szövete – Hannah Arendt a hazugságról

Pavlovski Róbert A valótlan ideológiai valósága a demokratikus értékek védelmében: John Dewey neveléskoncepciója

„Kutya nehéz, ... úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot...”

Gyenge Zoltán Az őszinteség mítosza – Caravaggio Nárcisza

Gábor György Üdvtörténeté hazudott gyűlölet (Az antijudaizmus teológiája)

Nagyillés János Poetis Mentiri Licet (Plin. Ep. 6, 21, 6) – egy költőnek szabad hazudni. Ifjabb Plinius egy megjegyzésének tanulságai

Mészáros András „Kényes és kínos 'eredetiségi' kérdés”, avagy plágium a 19. századi magyar filozófia-tankönyvekben

Pólik József Elveszett illúziók. A magyar politikai film korszakai.

Horváth Henrietta Festménybe zárt hazugságok, mint a művészeti valóság pillanatképei

Váraljai Emese Manók, vagy egysejtűek? Fikcionalitás és mikroszkopikus kép kapcsolata a 19. században

Jász Borbála A hazugság és igazság megközelítésének párhuzamai a Bécsi Kör filozófiájában és Le Corbusier építészeti gondolkodásában

„Az ember önmaga, mint pusztán morális lény iránti kötelesség legnagyobb sérelme ... a hazugság. ... A hazugság az emberi méltóság elvetése és szinte megsemmisítése.”

Fehér M. István Hazugság és rosszhiszeműség. Fenomenológia és ideológiakritika

Csejtei Dezső –Juhász Hazugság és igazság küllői között vergődve

Frenyó Zoltán A hazugság megítélése Szent Ágoston gondolkodásában.

Hankovszky Tamás Gyilkos a kapuban. Fichte a hazugságról

Valastyán Tamás A tropikusan felfogott igazságról és hazugságról

Lengyel Zsuzsanna Mariann Törés a tapasztalatban (Gadamer és Heidegger) Hazugság és nyelviség hermeneutikai nézőpontból

Lurcza Zsuzsanna Platón és a *pharmakon*, avagy túl igazságon és hazugságon?
– Derrida Platón patikájában

„Nem az igazat mondom, hanem azt, aminek igaznak kellene lennie.”

Szendi István Csillagot az égről: A hazudás vizsgálat tudományos törekvései

Vermes Katalin Hazugság, hamiság, rosszhiszeműség: pszichoanalitikus és antipszichoanalitikus alternatívák

Bernáth László – Nyárfádi Krisztián Hiba vagy véttség? Önbecsapás és erkölcsi felelősség.

Kissné Novák Éva Önámítás és/vagy hazugság

Varga Rita Hazugságok a női identitásban – Egy lehetséges párhuzam
Weininger és Beauvoir nőképe között

Tánczos Péter A mestertolvaj, a kópé és a hamispénzverő. A szélhámosság
filozófiai alakzatai a modernitásban

Sós Csaba Montaigne paradoxonja

„Az igazság ellentéte nem a hazugság, hanem a valótlanság, míg a hazugság ellentéte az őszinteség, az igazmondás.”

Ungvári Zrínyi Imre Látszatok a feltárás és elrejtés folyamatában. Az autenticitás antik és modern ideáljai. Platón, Arisztotelész, Kant és Husserl

Veress Károly Hazugságban élni ...

Békés Vera A mese-beszédetől a hazugságig – gyermekfilozófiai megközelítésben

Garaczi Imre A hazugság igazsága, az igazság hazugsága

Molnár László Hazugság-manipuláció. A nukleáris energia esete

Földesi Tamás Hazugság és jog

Simon-Székely Attila A történelmi és politikai hazugság lélektana



ISBN 978-963-88812-6-7



9 789638 881267

2500 Ft